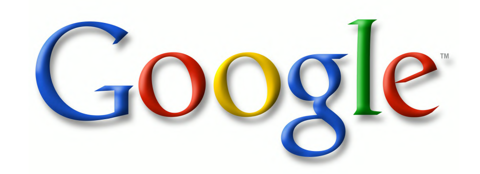
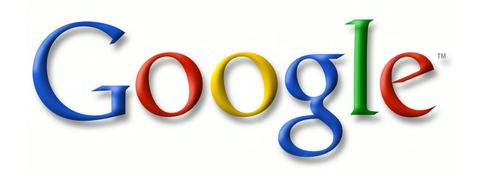
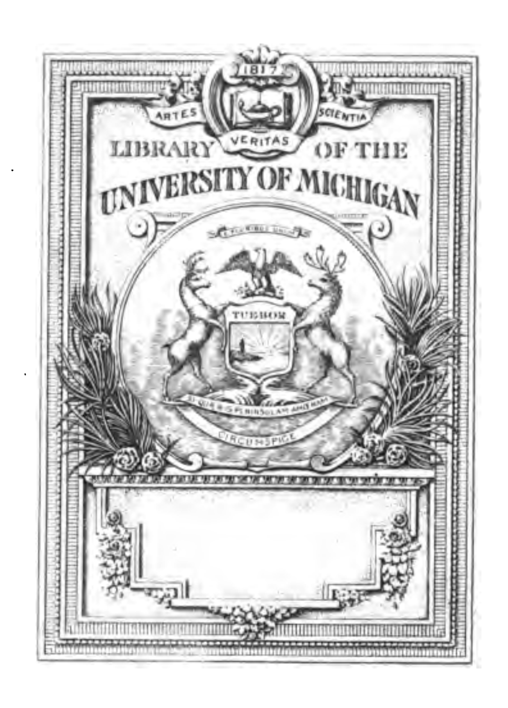





1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

Zeitschrift

für

WISSENSCHAFTLICHE THEOLOGIE.

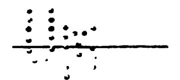
In

Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

A. HILGENFELD,
Doctor der Theologie u. d. Philosophie und der ersteren a. o. Professor in Jena.



Dritter Jahrgang.

Jena,
Druck und Verlag von Friedrich Mauke.
1860.

Inhalt des dritten Jahrganges.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

I.

Die Apokalypse des Esra und ihre spätern Bearbeitungen.

Von

Dr. ph. **Alfred von Gutschmid**

in Leipzig.

Die wichtigsten Vorarbeiten, die uns bei einer Untersuchung über die Apokalypse des Esra zu Hülfe kommen, sind folgende: Lücke, Offenbarung des Johannes S. 144—212 (2. Ausg.). Noack, Der Ursprung des Christenthums I, 341—363. Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik S. 185—242. Puncte, welche in diesen Werken meiner Ueberzeugung nach erledigt sind, werde ich nicht nochmals besprechen, sondern mich mit einer einfachen Verweisung auf meine Vorgänger begnügen. Von einer Polemik gegen Ansichten derselben glaube ich der Natur einer solchen Untersuchung nach absehen zu können: ist die neue Deutung eines apokalyptischen Räthsels evident, so muss sie sich von selbst Geltung verschaffen; ist sie es nicht, so ist mit der blossen Negirung wenig gewonnen.

I. Der Anhang C. 15. 16.

Ich beginne mit der Prüfung der anerkannt spätesten Bestandtheile des Esrabuches, der nur in der lateinischen Uebersetzung erhaltenen Cap. 1—2 und 15—16, um so für

den Kern des Buches eine sichere Grenze nach unten zu gewinnen, und zwar gehe ich von dem Stücke 15—16 aus, welches bestimmtere chronologische Merkmale enthält. Es ist geschrieben von einem Christen in Aegypten (Lücke S. 186. 212). Die äusseren Indicien der Abfassungszeit helfen uns wenig: die Apokalypse wird darin nachgeahmt (Lücke S. 186); wichtiger ist, dass Ambrosius (374—397 v. C.) die lateinische Uebersetzung auch dieses Stückes kennt (15, 50 vergl. mit *Ambr. ep.* 29. II. *col.* 909 *E*).

Der Schlüssel ist offenbar in der *visio horribilis* 15, 28—33 gegeben. Hier wird ein Kampf zwischen Arabern und Carmoniern in Assyrien geschildert, und zwar so detaillirt, dass eine wirkliche Prophezeiung künftiger Dinge nicht wohl anzunehmen ist; gesetzt aber selbst, es läge eine solche hier vor, so mussten doch die politischen Verhältnisse der Art sein, dass der Gedanke an einen solchen Kampf nahe lag. Nun aber sind die Araber vor den Zeiten des Islams nur ein einziges Mal erobernd über die Grenzen Arabiens vorgedrungen und in die Nähe Assyriens gekommen, nämlich zur Zeit des palmyrenischen Reichs. Odänathos, der Gründer desselben, bekleidete zugleich die Würde eines Decurio in Palmyra und die eines Fürsten der mit den Römern verbündeten arabischen Nomadenstämme längs des Euphrat (Lenain de Tillemont, *Histoire des empereurs, III*, 958); er selbst war ein Araber [1]) und Araber bildeten die Hauptmacht seines Reichs. Hiermit haben wir festen Boden gewonnen, sind aber auch in eine Zeit geführt, die, von den unzuverlässigsten Gewährsmännern am lückenhaftesten überliefert, eine der dunkelsten in der Weltgeschichte ist; die Deutung im Einzelnen hat daher sehr grosse Schwierigkeiten.

---

1) Odänathos ist der Odzeina des Hamza (S. 96 ed. Gottwaldt); ob Zenobia eine Hellenisirung von Zeinab oder Zeinab eine Arabisirung von Zenobia ist, wage ich nicht zu entscheiden.

Das Heidenthum wird noch als bestehend gedacht; zur Zeit, als dieses Stück geschrieben ward, wurde die Christenheit vorzüglich in Aegypten blutig verfolgt (Lücke a. a. O.). Zur Strafe wird dem ganzen Erdkreise von dem Propheten Schwert, Hunger, Tod und Verderben angesagt (15, 5), Aegypten speciell aber mit einem neuen Auszuge des Volkes Gottes und den davon unzertrennlichen Landplagen bedroht (15, 11): die Saaten sollen den Landleuten verderben, die Fruchtbäume von übermässiger Gluth, Hagel und schrecklichen Blitzen [1]) verwüstet werden (15, 13). Der Auszug aus Aegypten Seitens des christlichen Verfassers kann nicht gut anders als symbolisch gemeint sein, um die Errettung aus den Händen der heidnischen Herrscher zu bezeichnen; daher werden auch die damit verbundenen Strafgerichte sich in typischen prophetischen Bildern bewegen, werden als zukünftig gedacht sein, nicht auf schon Geschehenes Bezug nehmen. Allerdings scheint aber Letzteres der Fall zu sein in dem an die Strafandrohungen geknüpften Weherufe über die Welt 15, 14—45. Dieser Weheruf wird durch zahlreiche Anspielungen auf Ereignisse begründet, die sichtlich geschehen sind, nicht erst erwartet werden; denn hier trägt Alles eine sehr concrete, anschauliche Farbe; auch fällt der Prophet einmal halb und halb aus seiner Rolle, indem er v. 27 sagt: „*iam enim venerunt super orbem terrarum mala, et manebitis in illis*“. Zu ermitteln, wo innerhalb dieses Abschnittes die *Vaticinatio post eventum* aufhört, ist von Wichtigkeit und nicht so verzweifelt, wie Lücke meinte. Man beachte nur, dass v. 40 ff. die schon vorher im Allgemeinen angedrohten Strafen, Blitze, Feuer und Hagel, wiederkehren und diesmal nur mehr ausgemalt werden. Dieses äussere Merkmal,

1) Das häufig vorkommende *sidus* lässt sich nur aus der Bedeutung „schädlicher Einfluss der Witterung“ erklären, aber auch so noch gezwungen; man erwartet überall ein Wort wie Gewitter oder Blitz. Vermuthlich hat der Uebersetzer ἀστραπή und ἄστρον verwechselt.

dass hier die eigentliche Prophezeiung anhebt, wird durch den Inhalt der letzten Bilder dieser Vision bestätigt. Noch die Wolken v. 34 ff., die Blutvergiessen bedeuten, werden geographisch beschränkt, von da an aber wird Alles ganz verallgemeinert, und aus den Wetterwolken kann sich der Prophet gar nicht mehr herausfinden. Zuerst kommen Regen im Norden und Süden und ein neues Gewölk im Westen, dessen verderblichen Inhalt die Winde des Ostens entladen [1]; mit andern Worten, Wetter von allen vier Himmelsgegenden. Die neuen „grossen und schweren Wolken voll Zorn und Blitze [2]“ sollen Blitz, Feuer, Hagel, sausende Schwerter und vieles Wasser bringen, Alles verwüsten und endlich bis Babylon andringen und es zerstören. Bis hierher könnte man nur an Elementargewalten denken; nachdem aber die Zerstörung ausgemalt worden, heisst es, die Ueberlebenden würden den Urhebern des Schrecknisses dienen, wobei man vielmehr eine Vernichtung durch Menschenhand voraussetzen möchte. Der scheinbare Widerspruch löst sich durch die Annahme, dass der Verfasser hier himmlische Heerschaaren im Auge hat. Hier also bewegen wir uns sicher nicht mehr auf geschichtlichem Boden; zum Ueberfluss wurde Rom — denn das ist das apokalyptische Babylon (Lücke a. a. O.) — damals bekanntlich nicht zerstört. Hiernach ist es am Wahrscheinlichsten, dass mit v. 37 der geschichtliche Boden verlassen wird und dass der Prophet zu einer Zeit schrieb, wo Rom von allen Seiten

---

1) Die *portio alia*, welche die Ostwinde aufschliessen sollen, ist unsinnig: ich zweifle nicht, dass im Urtexte *νέφος* in *μέρος* verschrieben war. Im Folgenden ist nach *eam* zu interpungiren; es stand nun im Griechischen *καὶ τὸ νέφος* im Nominativ, was der Uebersetzer missverstand und durch *et nubem* wiedergab. Endlich ist *violabitur* für *violabit* verschrieben.

2) *Sidus* ist mit *plenae* zu verbinden, wie v. 13 *et a sidus terribile (cod. Sang.)*.

so bedrängt ward, dass Jedermann dessen baldigen Untergang erwartete. In einer solchen Lage aber war Rom wenn je unter der Regierung des Gallienus.

Um auf das Einzelne überzugehen, so beginnt die Prophezeiung damit, dass Volk gegen Volk aufstehen werde zum Kampfe. Da der Seher vorzugsweise den ihm näher liegenden Orient im Auge hat, so wird hierbei an die Kriege zwischen Römern und Gothen in den Jahren 253, 255, 258, 259—263, 266, 269—270 und zwischen Römern und Persern 256 und 260, sowie an die von Odänathos bis an seinen Tod (266) mit Persien geführten Kriege zu denken sein. Ferner [1]), heisst es, wird sein Zwiespalt (*inconstabilitio*, d. i. ἀσυστασία) unter den Menschen und die Einen werden über die Anderen die Obermacht gewinnen und werden sich nicht um ihren König kümmern noch um die Wegweiser ihrer Handlungen (*principes viae*, d. i. ἡγεμόνας τῆς ὁδοῦ), wegen ihrer Macht. Der König (βασιλεύς) ist Gallienus, der wegen seiner Duldsamkeit von den Christen begünstigt wurde (Dionysios bei *Euseb. hist. eccl. VII.* 23), die Wegweiser sind die gesetzlichen Obrigkeiten, namentlich die Statthalter in den Provinzen (*praesides*, ἡγεμόνες); unter denjenigen, die sich *in potentia sua* um den Herrscher nicht kümmern und Macht erlangen, sind deutlich genug die sogenannten 30 Tyrannen bezeichnet. Hier sind vorzüglich die in Aegypten auftauchenden Gegenkaiser in's Auge zu fassen. Der Erste, der sich hier gegen Gallienus empörte, war Macrianus mit seinen beiden Söhnen Macrianus dem Jüngern und Quietus; ihre Herrschaft dauerte 1 Jahr (261—262), und vor Ostern 262 kehrte Aegypten auf kurze Zeit unter die Botmässigkeit des Gallienus zurück (Dionysius a. a. O).

---

1) Enim dient hier und in den folgenden Versen, wie öfters im spätesten Latein, lediglich zur Verknüpfung der Sätze, entsprechend griechischem δέ.

In den Jahren 262 und 263 erwähnt Trebellius Pollio (Gallien. 5. 9) den Usurpator Aemilianus als Herrscher von Aegypten. Er kann nicht ganz kurze Zeit regiert haben, denn er sicherte die Thebais gegen die Einfälle der Barbaren und befestigte sich so sehr, dass er an einen Zug gegen die Inder (wohl die Abyssinier) denken konnte. Die Münzen des Gallienus, deren Alexandrinische aus jedem Jahre da sind, verbieten uns allerdings, sie bis zu 2 Jahren auszudehnen; 1½ Jahre bis Ende 263 oder Anfang 264 wird man ihm getrost geben können. Theodotos, der Feldherr des Gallienus, bezwang ihn und schickte ihn gefangen an Gallienus, der ihn hinrichten liess. Auf die Ausgänge des Aemilianus ist mit Sicherheit die langwierige Belagerung des Brucheion's durch die Römer zu beziehen, welche *Euseb. hist. eccl. VII*, 32 erwähnt [1]). Gallienus scheint von nun an Aegypten bis an seinen Tod ungestört besessen zu haben; im Sommer 268 aber taucht in Aegypten ein neuer Usurpator, Domitianus, auf [2]), und diese abermaligen Wirren ermuthigten die Palmyrener zu einem Angriffe auf

---

1) Dies ist durch Tillemont III, 1183 erwiesen worden. Diese Belagerung ist verschieden von der unter Aurelianus, die mit der völligen Zerstörung dieses Stadttheils endigte (Amm. XXII, 16, 15). Eusebios in der Chronik setzt sie in das Jahr 2287 Abr., welches bei ihm dem ersten des Claudius entspricht. Darauf hin haben Neuere, die mit einer einzigen Belagerung auskommen zu können meinen, diese in das Jahr 269 gesetzt und auf den Krieg mit den Palmyrenern bezogen; allein bei Eusebios ist das Jahr nach Abraham das massgebende und das Jahr 2287 ist = 272 n. Chr., in welchem Aurelianus den Krieg mit der Zenobia eröffnete und den Probus nach Aegypten schickte.

2) Die Münzen lehren, dass Domitianus in dieser Zeit vor und nach einem 29. August in Aegypten geherrscht hat. Dass er nicht unter Aurelianus gelebt haben kann und dass er mit dem Feldherrn des Aureolus, den *Treb. Pollio trig. tyr. XI*, 12 erwähnt, identisch ist, habe ich zu Sharpe's Geschichte Egyptens II, 191 bemerkt. Ihn unter Gallienus zu setzen, ist misslich, weil er unter den 30 Tyrannen nicht genannt wird; so ist denn nur unter Claudius Platz für ihn. Wahrscheinlich empörte er sich nach dem Tode des Aureolus.

Aegypten. Der des Jahres 269 misslang, und so lange Claudius herrschte, blieb das Land römisch. Im Jahre 270 aber bemächtigte sich Zenobia Aegyptens und beherrschte es für ihren Sohn Uaballathos bis an ihren Sturz 273. Dieser Ueberblick lehrt zur Genüge, dass das *alii aliis invalescentes* des Sehers für diese Zeiten buchstäblich wahr ist. Dann heisst es weiter: „Der Mensch wird darnach trachten in die Stadt zu gehen und es nicht vermögen". Diese dunkeln Worte sind am Einfachsten so zu erklären, dass die Landleute vor der Kriegsgefahr Schutz in der Stadt suchen, sich aber in ihrer Hoffnung auf persönliche Sicherheit getäuscht sehen werden. „Denn — heisst es — wegen ihres (nämlich der Machthaber) Hochmuthes werden die Städte in Verwirrung sein, die Häuser zerstört werden, die Einwohner in Furcht schweben". Worauf sich das bezieht, wissen wir aus Briefen des Dionysios (bei *Euseb. hist. eccl. VII.* 21). Zu Ostern 261 war nämlich Alexandrien (die πόλις vorzugsweise, wie Rom *urbs*, Athen ἄστυ) im Zustande des Aufruhrs, der die ganze Bevölkerung, auch die Christen, in zwei feindliche Lager theilte: der Verkehr zwischen den einzelnen Stadtvierteln war völlig abgeschnitten, der Nil schwamm ununterbrochen von Blut und ermordeten oder ersäuften Menschen. Diese Unruhen gingen, wie die Zeitrechnung beweist, der Erhebung des Macrianus unmittelbar voran und leiteten sie ein; ähnliche Zustände müssen während der langwierigen Belagerung des Brucheion's (263—264) wiedergekehrt sein. In der prophetischen Schilderung heisst es weiter: „Die Menschen werden sich so wenig ihres Nächsten erbarmen, dass sie mit dem Schwert in der Hand ihre Häuser vertilgen und ihre Habe plündern werden, wegen Mangels an Brod und vieler Drangsale". Hier haben wir also Verwilderung in Folge einer Hungersnoth. Eine solche aber begleitete den von Dionysios beschriebenen Bürgerkrieg, wie er selbst bei *Euseb. hist. eccl. VII.* 22 erzählt. Die aber-

malige Hungersnoth, die während der Belagerung des Brucheion's eintrat, beschreibt *Euseb. hist. eccl. VII*, 32.

„Siehe, ich rufe, spricht Gott, alle Könige der Erde auf, sich zu rühren, alle die da sind im Osten und im Süden, im Südosten und im Südwesten [1]), dass sie sich unter einander zusammenthun und zurückverlangen [2]), was sie ihnen (den Römern) einst gegeben haben! Was sie bis auf den heutigen Tag meinen Auserwählten zu Leide thun, das will ich vergelten und es ihnen zu Haus und Hof kommen lassen. So spricht Gott der Herr!" Da *Eurus* bisweilen den Ostwind bezeichnet, so könnte man auf den Gedanken kommen, dass *Eurus* und *Libs* nur tautologisch zur anderweitigen Bezeichnung des Ostens und Südens gesetzt wären: allein wo *λίψ* einen der vier Hauptwinde vertritt, kann nur der Westwind gemeint sein. Also ist die Stelle buchstäblich zu verstehen, und diese buchstäbliche Auffassung lässt sich aus der Geschichte jener Zeiten durchweg rechtfertigen. Die Könige des Ostens, die das Ihre zurückverlangen, sind die Sasaniden, die bekanntlich auf alle römischen Provinzen bis an das schwarze und ägäische Meer als Erbtheil der alten persischen Könige Anspruch machten (Tillemont, *Hist. d. emp. III*, 363), Prätensionen, an deren Realisirung bei den grossen Erfolgen, die Valerian's Gefangennahme (260) den Persern verschaffte, in der That nicht viel fehlte. Die Könige des Südostens sind die Palmyrener, die sich zwar als Verfechter Rom's geberdeten, thatsächlich aber auf den Trümmern der römischen Herrschaft im Orient ein neues syrisch-arabisches Reich gründeten und erst im Jahre 264 Seiten Rom's nothgedrungen anerkannt wurden. Ueber die Könige des Südens (bei der Orientirung ist immer festzuhalten, dass der Schreiber im Osten des Reichs lebt, nicht in Rom), über diese

1) Statt *a Libano* ist herzustellen *a Liba*, wörtlich übersetzt aus *πρὸς Λίβα*.

2) Der Zusammenhang verlangt für *reddere* ein Wort wie *ἀπαιτεῖν*.

klärt uns *Treb. Pollio trig. tyr. XXI,* 22 auf, nach welchem der Tyrann Aemilianus Alexander die Thebais und ganz Aegypten durchzog und, so gut er konnte, die Barbarenstämme mit starker Hand zurückdrängte. Diese Barbaren sind keine anderen als die Blemmyer, deren Einfälle in Oberägypten um diese Zeit begannen, sich unter Aurelianus und Probus in grösserem Massstabe erneuerten und endlich unter Diocletianus die Abtretung eines Theiles von Oberägypten an die Nubier zur Folge hatten. Was endlich die Könige *πρὸς Λίβα* [1]) betrifft, so wissen wir aus dieser oder einer wenig späteren Zeit von Kämpfen der Römer mit den Marmariden in Libyen *(Vopisc. Probus*, 9*)*, in denen sich der spätere Kaiser Probus auszeichnete [2]). Dieser Völkerandrang wird als Strafe für die Christenverfolgung aufgefasst, unter der nur die Valerianische gemeint sein kann. Diese hielt 3½ Jahre an (257—260); durch das Toleranzedikt das Gallienus wurde die allgemeine Verfolgung eingestellt, in den Provinzen aber, die Macrianus, dem Urheber der Massregeln Valerian's gegen die Christen, gehorchten, dauerte sie fort, wenn auch mit geringerer Heftigkeit (Tillemont III, 789).

---

1) Die natürlichste Ableitung des Wortes *Λίψ* ist die von *Λιβύη*, die Römer geben es daher ganz richtig durch *Africus* wieder.

2) Vopiscus hat im vorhergehenden Kapitel den Aurelianus erwähnt, weshalb Sharpe, Geschichte Egyptens II, 191 (deutsche Uebersetzung) den Vorfall in dessen Regierungszeit setzt; allein schon Tillemont III, 1129 hat gesehen, dass in der Aufzählung der Thaten des Probus vor seiner Thronbesteigung die Zeitfolge durchaus nicht eingehalten ist. Vopiscus sagt, Probus sei nach dem Siege über die Marmariden von Libyen nach Karthago gegangen und habe dies aus den Händen der Rebellion befreit. Nun wissen wir aus dieser ganzen Zeit nur von einem einzigen Aufstande in der Provinz Africa, dem des Celsus (denn der Anschlag des Memor ward noch vor dem Ausbruche erstickt). Er erfolgte unter Gallienus; genauer ist die Zeit nicht bekannt. Es steht nichts im Wege, ihn mit dem von Vopiscus gemeinten zu identificiren.

Nach einer lebhaften Ausmalung des göttlichen Zornes und der Bestrafung derer, die unschuldiges Blut vergiessen, wird uns v. 28 ein neues Gesicht vorgeführt, eine schreckliche Vision, zu schauen im Osten. „Es werden ausziehen Völker arabischer Drachen in vielen Wagen, und so fährt der Hauch derselben vom Tage ihres Aufbruchs an über die Erde, dass bereits Alle, die sie hören, sich fürchten und zittern. Die Carmonier rasend vor Zorn werden auch ihrerseits hervorbrechen (*et exient, καὶ αὐτοὶ ἐξελεύσονται*, wie Eber aus dem Walde, und werden mit grosser Macht ankommen und einen Kampf mit jenen beginnen und einen Theil des Landes der Assyrier verwüsten. Und nach diesem werden die Drachen ihrer Geburt eingedenk [1]) die Oberhand gewinnen und sich einmüthig mit grosser Macht auf ihre Verfolgung begeben. Jene werden in Verwirrung gerathen und vor ihrer Macht verstummen und werden ihre Füsse zur Flucht wenden. Und vom Gebiete der Assyrier wird ein Lauerer ihnen einen Hinterhalt legen (*subsessor obsidebit eos, ἐπβουλος ἐφεδρεύσει αὐτοῖς*) und Einen von ihnen vernichten und Furcht und Zittern wird in ihrem Heere und eine Zusammenrottung (*constantia, σύστασις*) wider ihre Könige sein.“ Carmonii ist kein Volksname, es ist dafür mit einer sehr leisen Aenderung Carmani herzustellen, wie Lücke S. 185 richtig gethan hat. Karmanien war damals im Besitze der Sasaniden, deren erste Eroberung dieses Land war [2]);

---

1) Weil nämlich der Drache stärker ist als der Eber.

2) Artaxares I. eroberte, von Persis ausgehend, Karmanien und tödtete dessen Herrscher Palâsch (*S. de Sacy, Mémoires sur diverses antiquités de la Perse, p.* 276). Neben dieser offenbar historischen Darstellung hat sich bei Firdusi auch eine mythische Version desselben Ereignisses erhalten, nach welcher Artaxares dort den Heftwâd und seine Söhne erschlug, die im Besitze des Glückswurms waren. Dass für jene nur Mirkhond Garant ist, kann bei der rein zufälligen Art, wie die Schätze der orientalischen Geschichtsschreibung bisher publicirt worden sind, nicht

es gehörte ihnen schon vor dem völligen Sturze der Arsakiden. Karmanien kann also nur eine Bezeichnung der Sasaniden nach einem der Ursitze ihrer Macht sein. Um zu ermitteln, was für ein Krieg zwischen Palmyrenern und Persern hier gemeint ist, ist ein kurzer Ueberblick über die Verhältnisse beider Mächte nöthig. Ein solcher ist durch den Mangel an Zeugnissen überhaupt und vor Allem an datirten Zeugnissen sehr erschwert; Folgendes kann als gesichert betrachtet werden. Nach der Gefangennahme Valerian's überschwemmten die Perser unter ihrem Könige Sapores den ganzen Orient: sie eroberten Mesopotamien und durchzogen verheerend Syrien und Kilikien. Hier fiel Tarsos in ihre Hände; als sie aber Pompejopolis belagerten, schlug sie der römische Feldherr Ballista auf's Haupt und rieb bei Sebaste und Korykos andere persische Heeresabtheilungen auf. Im Einverständniss mit Ballista erhob sich jetzt auch Odänathos von Palmyra, von Sapores beleidigt, gegen die Perser, so dass diese den Rückzug antreten mussten. In der Euphratensis (Kommagene) überfiel sie Odänathos und brachte ihnen eine totale Niederlage bei, wodurch Sapores in solche Bedrängniss kam, dass er sich von der römischen Besatzung in Edessa mit einer Geldsumme den ungehinderten Rückzug erkaufen musste; sein Harem fiel dem Ballista oder dem Odänathos in die Hände. Die grossen Erfolge der Perser gehören in den Spätherbst 260, das Auftreten des Odänathos in das folgende Jahr. Die griechischen und römischen Quellen erwähnen ihn bei dieser Gelegenheit zum ersten Mal; aus jüdischen (bei Grätz, Geschichte der Juden IV, 332) wissen wir, dass Odänathos oder, wie die Juden ihn nennen, Kaiser Papa ben Nazar [1]) schon früher

Wunder nehmen. Später, vermuthlich unter einem der drei ersten Vararanes, ging Karmanien wieder verloren.

1) Die von Grätz IV, 334 gebilligte Vermuthung, dass beide identisch sind, wird zur Gewissheit durch die Inschrift im C. I. Gr. Nr.

mit sarazenischen Banden in Judäa und den Nachbarländern bis Babylonien raubend und verheerend umherzog und im Jahre 259 den uralten Mittelpunkt der babylonischen Juden Nahardea zerstörte. Nach den Erfolgen über Sapores überschritt Odänathos die persische Grenze, eroberte Karrä und Nisibis, bemächtigte sich ganz Mesopotamiens und belagerte sogar Ktesiphon, kehrte aber wegen des Umsichgreifens des Macrianus um. Als Odänathos wieder in Syrien ankam, war Macrianus bereits nach Europa abgezogen (Anfang 262); Odänathos tödtete seinen jüngeren Sohn Quietus und nahm Emesa in Besitz. Gallienus erkannte ihn 264 als Kaiser des Orients an, und Odänathos ergriff von Neuem die Offensive gegen die Perser und eroberte diesmal sogar Ktesiphon. Die Verheerungen der Gothen riefen ihn nach Kleinasien, er eilte durch Kappadokien nach Herakleia, traf aber die Feinde nicht mehr an und wurde unmittelbar darauf in Emesa mit seinem ältesten Sohne und Mitregenten Herodes ermordet (um den 23. Nov. 266 [1]). Seine Nachfolgerin Zenobia stellt sich wieder auf guten Fuss mit Persien: in ihrem Kriege mit Aurelianus kämpften persische

---

4507, welche uns den Nasôrês (Nazar) als Ahnen des Odänathos kennen lehrt. Papa wird ein Ehrenname wie Sheikh sein.

1) Die alexandrinischen Münzen lehren, dass Zenobia in dem ägyptischen Jahre 29. Aug. 266/28. Aug. 267 die Regierung antrat, das genauere Datum entnehme ich jüdischen Quellen. In der Megillat-Ta'nît heisst es nämlich unter dem Kislev: „der 7. ein Fasttag, weil an ihm Hôrôdas, ein Feind der Weisen, starb; denn es ist eine Freude vor Gott, wenn die Bösen scheiden.“ Diese Tradition ist, anerkannt falsch, auf Herodes den Grossen bezogen worden (vgl. Ideler, Handbuch der Chronologie II, 393); ich zweifle nicht, dass der palmyrenische Herodes oder (wie der Name auf palmyrenischen Inschriften lautet) *Οὐορώδης* gemeint ist, der durch seine Ausschweifungen sich und seinen zu nachsichtigen Vater verhasst gemacht hatte (*Treb. Pollio trig. tyr. XVI*, 17). Die Juden hatten überdies noch — es ist nicht recht klar, warum — eine specielle Malice auf die palmyrenische Regierung (Grätz, IV, 336): „Israel,“ sagte Rabbi Juda, „müsse einen neuen Festtag einführen, wenn Tadmor zerstört wird.“

Hilfsvölker auf Seite der Palmyrener (*Vopisc. Aurelian.* 28). Dürfte man mit Lücke S. 185 das *eos* auf die siegreichen Araber beziehen, so würde man nicht umhin können, in dem Laurer den Brudersohn und Mörder des Odänathos Mäonios, in dem *unus ex illis* den Odänathos selbst zu erkennen und die „Zusammenrottung wider ihre Könige" auf die Usurpation des Mäonios und den Militäraufstand, in welchem er gestürzt ward, zu beziehen. Diese Deutung ist grammatisch zwar nicht unmöglich, auf jeden Fall aber fern liegend; das Einfachste ist, *eos* auf die im Vers vorher erwähnten Perser zu beziehen und diese Auffassung wird durch den Gedankengang bestätigt, die Worte *a territorio Assyriorum* v. 33 nehmen sichtlich Bezug auf das v. 30 Erzählte, dass die Karmanier einen Theil Assyriens verwüstet hatten; beim Verlassen des assyrischen Landes trifft sie der unerwartete Schlag. Endlich kommt dazu noch eine Erwägung allgemeinerer Natur. Der Prophet ist Aegypter und hat immer vorzugsweise Aegypten im Auge: ein grosser Sieg der Palmyrener ging Aegypten allerdings nahe an, indem man in Folge eines solchen erwarten musste, dass die Palmyrener einen Angriff auf dieses Land machen würden: geriethen aber die Palmyrener nach ihrem Siege in Verwirrung und innere Zwistigkeiten, so war für den Augenblick von ihnen Nichts zu befürchten. Was hätte es also in aller Welt für einen Sinn, dass der Verfasser, dessen Andeutungen sonst überall dunkel und allgemein gehalten sind, gerade nur bei dieser einen Vision eine Ausnahme machte, wenn diese für Aegypten ganz gleichgültig war? Wir müssen demnach in dem *unus ex illis* einen persischen Heerführer, in dem Laurer irgend einen Feind des Sapores und in der ganzen Stelle eine Anspielung auf eine uns nicht näher bekannte Episode des Kriegs zwischen Sapores und Odänathos erkennen [1]).

1) Domninos bei Jo. Malala XII p. 296 erzählt: als Sapores verheerend bis Emesa vordrang, sei ihm der dortige Aphrodite-

Was den Schauplatz betrifft, so kann Assyrien im engeren Sinn nicht gemeint sein, weil dies persisch war und die Perser nicht ihr eigenes Land verwüstet haben werden; davon, dass Odänathos in diese Gegend vorgedrungen sei, findet sich keine Spur. Im weiteren Sinne bedeutete Assyrien bis hinein in die Sasanidenzeit die Euphrat- und Tigrisländer, soweit diese nicht zum römischen Reiche gehörten (vgl. Kiepert, Erläuternde Bemerkungen zum Atlas der alten Welt, §. 38); diese Bedeutung ist hier die allein passende, wir wissen, dass Odänathos Mesopotamien, dessen südlicher Theil zu Assyrien gerechnet zu werden pflegt, den Persern entrissen hatte. Namentlich wird hier an das von Arabern bewohnte Hatra zu denken sein, welches frühestens 255 in die Hände der Sasaniden gefallen war und wo die persische Herrschaft noch nicht Zeit gehabt hatte, sich zu befestigen. Der in der Vision geschilderte gewaltige Aufbruch der Araber kann nur das erste Auftreten der Palmyrener im Jahre 261 bezeichnen. Dass die Perser in Folge der Verwickelungen in Syrien und des durch dieselben veranlassten Abzugs des Odänathos (Anfang 262) Luft schöpften und wieder einen Versuch machten, die Offensive zu ergreifen, ist natürlich; nur darf man sich dafür nicht mit Clinton auf eine Stelle der Chronik des Hieronymus berufen und die Einnahme von Mesopotamien, von Syrien und sogar von An-

---

priester Sampsigeramos mit einer Schaar Bauern unter dem Schein einer Gesandtschaft entgegengekommen und während der Verhandlungen habe ein Bauer den Sapores mit einem Schleuderstein vor die Stirn getroffen und todt niedergestreckt, worauf die Perser in verwirrter Flucht abgezogen seien. Malala setzt den Vorfall in das Jahr 256; allein damals zogen die Perser mit ihrer Beute ungehindert durch Kappadokien heim. Ist etwas Wahres daran, so könnte es nur 260 geschehen sein; allein da Sapores erst 273 starb, so müsste für ihn ein persischer Heerführer substituirt werden: die Geschichte ist zu apokryph, um viel darauf zu bauen.

tiochien in das Jahr 262 setzen: Hieronymus hat die Notiz aus Eutrop. IX, 8 entlehnt (der dort die Ereignisse des Jahres 256 im Auge hat) und seiner Gewohnheit nach in ein beliebiges Jahr gesetzt: der zweite Feldzug des Odänathos gegen die Perser ist es, der v. 31 angedeutet wird. Ueber die Zeit desselben lässt sich mit Sicherheit nur so viel sagen, dass er frühestens 263 begonnen haben kann; denn die Belagerung von Emesa und die Bekämpfung des Ballista wird ohne Zweifel den Rest des Jahres 262 in Anspruch genommen haben. Die Einnahme Ktesiphons erfolgte 266 oder im Jahre vorher. Wenn Clinton den zweiten Krieg in das Jahr 264 setzt, so ist dies nur eine falsche Folgerung aus der confusen Darstellung des Treb. Pollio Gallien. 10, da doch aus dem, was dieser weiter unten sagt, bestimmt hervorgeht, dass das dort Erzählte vor 263 geschehen ist (es gehört in das Jahr 261). Von dem Aufstande im persischen Heere, auf den der Seher anspielt, wissen wir zwar nichts, müssten aber auch ohne dies innere Unruhen im persischen Reiche für diese Zeit vermuthen, da sonst die Schwäche der Sasaniden in den letzten Jahren des Sapores und unter den nächsten Königen unerklärlich wäre; Niebuhr (Vorträge über römische Geschichte III, 280) hat hierauf gewiss mit Recht hingewiesen. Als der Prophet schrieb, war das v. 31—33 Beschriebene offenbar das Neueste, was man in Aegypten von den Palmyrenern und Persern wusste; die beiden letzten Kapitel müssen also zur Zeit des zweiten Kriegs des Odänathos mit den Persern geschrieben sein.

Nun heisst es weiter 15, 34—37: „Siehe, Wolken vom Osten und Norden bis gegen Mittag, und ihr Anblick ist sehr schrecklich, voll von Zorn und Sturm; und sie werden an einander stossen und reichlichen Blitz (*sidus copiosum*) über die Erde ausschütten, und ihr Blitz wird

bedeuten[1]) Blut, das vom Schwert kommt, Blut bis an den Bauch des Pferdes, bis an den Busen des Menschen[2]), bis an die Hinterbeingelenke des Kamels. Und viel Furcht und Zittern wird sein auf der Erde und erschrecken werden die, so jenes Strafgericht sehen, Zittern wird sie ergreifen.“ Die von Ost und Nord her drohende Kriegsgefahr muss man auf die Gothen beziehen. Ein Theil derselben plünderte seit 255 ohne Unterlass Thrakien, Makedonien und Achaia, erlitt zwar durch Marcianus, den Feldherren des Gallienus, eine Niederlage, konnte aber trotzdem im Jahre 262 mit der gemachten Beute abziehen. Das ist die nördliche Gewitterwolke. Ein anderes Gothenheer unter Respa, Veduco und Turvaro hatte im Winter 259 von Thrakien aus über den Bosporos gesetzt und war in Bithynien gelandet, wo Nikomedien und Nikäa von ihnen verbrannt wurden; dann verheerten sie die Provinz Asien, verbrannten den Tempel der ephesischen Artemis, durchzogen plündernd mehrere Jahre hinter einander Kappadokien, Galatien und Phrygien und kehrten im Jahre 263 über den Hellespont und Thrakien in ihre Heimath zurück; unterwegs verwüsteten sie Troia. Das ist die östliche Gewitterwolke. Um dieselbe Zeit verheerten andere germanische Horden Illyricum und Italien und bedrohten sogar Rom; der Senat bot zum Schutze der Stadt Truppen auf, was wenigstens Rom rettete, die Küsten Italiens blieben aber nach wie vor den Angriffen der Germanen ausgesetzt (Zosim. I, 37). Dies geschah sicher nach 260 und spätestens 263; denn in diesem Jahre feierte Gallienus einen Triumph über die Gothen, der wohl nicht ganz so nichtig war, als

1) Das *et* vor *erit* ist zu streichen, sonst schwebt *et sidus illorum* ganz in der Luft.

2) *Et fimus hominis* ist unsinnig; man verlangt einen Accusativ und ein Wort, das einen Theil des menschlichen Körpers bezeichnet. Ich ändere also *sinum*.

ältere und neuere Historiker ihn dargestellt haben. Wirklich ist für den nächsten Augenblick von massenhaften Unternehmungen der Gothen nicht die Rede; Zosimos sagt, alle Barbarenstämme hätten sich vereinigt, um gegen Italien zu operiren: der Triumph galt ohne Zweifel der Errettung Rom's. Diese Situation nun passt, wenn irgend eine, auf die Schilderung unseres Propheten von dem Andrange aller feindlichen Mächte ringsum gegen Rom; die beiden Schlusskapitel müssen geschrieben sein, als die Gefahr der Vernichtung noch über Rom schwebte. Es ist dies die Stelle, wo die Bilder zu verschwimmen anfangen und wo die Prophezeiung geschehener Dinge ein Ende nimmt.

Der Schluss des 15ten Kapitels von v. 46 an ist gegen Asien, d. i. Kleinasien, gerichtet, welches, in ähnlicher Weise wie Babel und Tyros von den Propheten des alten Testaments, als Buhlerin dargestellt wird. Asia wird als specielle Genossin Babel-Rom's, als Ruhm seines Antlitzes (*personae ejus*, *τοῦ προσώπου αὐτῆς*) angeredet, weniger wohl, wie Lücke S. 186 meint, weil es der römischen Herrschaft unterworfen war, als weil es an allen Uebelthaten Rom's Theil genommen hatte. Es wird v. 53 Asien zum Vorwurfe gemacht, dass es jederzeit die Auserwählten des Herren getödtet habe, Schläge der Hände austheilend und in der Trunkenheit ihr Todesurtheil aussprechend[1]). Dies bezieht sich zweifelsohne auf die Christenverfolgung des Decius (249—251), die in Asien ganz besonders heftig gewesen war (vgl. Tillemont III, 657—686); über die valerianische Verfolgung sind aus Asien keine Details überliefert, es ist aber nicht zu bezweifeln, dass, als Asien

---

1) Für *dicens* ist wohl *edicens* zu schreiben. Im Griechischen wird der Satz etwa so gelautet haben: *ἐπιτείνουσα πληγὰς χειρῶν καὶ καταψηφιζομένη αὐτῶν θάνατον ἐν τῷ μεθύσκεσθαι.*

sich für den Gegenkaiser Macrianus, einen ausgesprochenen Feind der Christen, erklärt hatte, die Stellung der christlichen Gemeinden daselbst eine gedrückte und arg gefährdete war. Unter diesem frischen Eindrucke scheint der Prophet zu schreiben. Von dem Unheil aller Art, was nun Asien angedroht wird, ist der letzte Theil offenbar erst zukünftig. „Im Vorbeigehen", heisst es v. 60, „werden sie (die Rächerschaaren, die Babel ausgerottet haben) an die müssige Stadt anstossen und sie zerstören und werden einen Theil deines Landes vernichten und einen Theil deines Ruhmes ausrotten, um dann wieder zum zerstörten Babel zurückzukehren." Also Asien soll entscheidend erst nach Babel gestraft werden; dessen Untergang selbst aber gehört erst der Zukunft an. Dass der Prophet, der sonst den Mund ziemlich voll nimmt, nur einen Theil Asiens dem Verderben preisgeben lässt, klingt seltsam, gewiss ist aber der Sinn der, dass ein Theil Asiens schon zerstört ist und zukünftig auch noch der übrige Theil untergehen soll: hiess es doch im vorhergehenden Verse: „unglücklich wirst du zuerst werden (*infelix primaria venies*, *ἀτυχὴς πρώτη φανεῖ*) und wirst zum zweiten Mal Unheil empfangen!" Die vorher erwähnten Plagen können der Vergangenheit angehören, erst nach v. 59 beginnt sicher die eigentliche Prophezeiung zukünftiger Dinge. Was v. 57—58 geschildert ist, ist nur ausmalende Wiederholung von v. 49, wo Asien Verwaisung, Armuth, Hunger, Schwert und Pestilenz angekündigt worden sind; die Verwaisung und der Krieg werden näher beschrieben: deine Söhne, heisst es, sollen Hungers sterben, du sollst durch das Schwert fallen, deine Städte zerstört werden. Die Pest ist ohne Zweifel die allgemeine, welche am Heftigsten im J. 262 wüthete, unmittelbar nach einem Erdbeben, welches namentlich Kleinasien sehr mitnahm (Treb. Pollio Gallien. 5). Die Kriegsnoth, in deren Gefolge der Hunger kommt, ist die gothi-

sche, die, wie schon erwähnt, Kleinasien ganz besonders betraf; seine blühendsten Städte wurden damals zerstört, Chalkedon, Nikomedien, Nikäa, Kios, Apameia, Prusa, Ephesos, Kaisareia Mazaka, Pessinus, Alexandreia Troas, Ilion. Im J. 263 zogen die gothischen Banden heim. Der Prophet verkündigt, Asien werde von den Rächerschaaren, die Babel-Rom zerstören würden, vollends vernichtet werden; dies traf nun allerdings nicht wörtlich ein, wohl aber erscheinen bald darauf neue nordische Raubschaaren in Kappadokien: über den Zeitpunct ihres Einfalls wissen wir nur so viel, dass sie *bello vario diu acto* (Treb. Pollio Gallien. 11) nach Bithynien zogen und nach der Einnahme von Herakleia im J. 266 mit reicher Beute absegelten. Schon viel früher, im J. 253, war Asien zuerst unter allen römischen Provinzen von den Boranen ausgeplündert worden (Zosim. 1, 28. *'Εκλ. ἱστ.* bei Cramer, *Anecd. Paris. II*, 289); hierauf könnte sich das *infelix primaria* beziehen.

Im 15ten Kapitel war v. 10 ff. über Aegypten, v. 28 ff. über die Palmyrener, v. 40 ff. über Babel-Rom, v. 46 ff. über Asien eingehend geweissagt worden; alle diese Weherufe fasst nunmehr der Prophet in die Worte zusammen (16, 1): „Wehe dir, Babel und Asien, wehe dir, Aegypten und Syrien!“ und knüpft daran eine Schilderung des allgemeinen Verderbens, welches über die Welt hereinbrechen werde und zum Theil schon hereingebrochen sei. Er gibt hier die alttestamentliche Maske so gut wie ganz auf und spricht aus seiner eigenen Person, Vergangenes und Seiendes von dem erst Erwarteten deutlich genug scheidend. Den thatsächlichen Kern enthalten die Verse 18—22: „Der Anfang der Schmerzen und vieles Seufzens ist da, der Anfang des Hungers und vieles Verderbens; der Anfang der Kriege ist da und die Gewaltigen werden sich fürchten, der Anfang der Uebel und Alle werden zittern! Was sollen sie dann thun, wenn die eigentlichen Uebel erst gekommen sind?

Siehe, Hunger, Pest *(plaga)*, Verfolgung *(tribulatio)* und Bedrängniss sind als Geisseln zur Besserung gesendet worden, und bei alledem werden sie sich nicht bekehren von ihren Ungerechtigkeiten und werden stets der Geisseln uneingedenk sein. Siehe, es wird Wohlfeilheit der Lebensmittel auf Erden sein, so dass sie glauben werden, es sei ihnen Friede bescheert; dann aber werden die Uebel auf Erden sich verdoppeln [1]), Schwert, Hunger und grosse Verwirrung.“ Es liegt auf der Hand, dass der Verfasser während der guten Zeit schrieb, die den Glauben erweckte, es hätten die Uebel ein Ende; die von Neuem einbrechenden Uebel, die bis zum Schluss geschildert sind, gehören der Zukunft an. Jene Stelle aber, in welcher der Seher die bereits eingetretenen Zustände beschreibt und die sich vorzugsweise auf sein Vaterland Aegypten beziehen dürfte, stimmt fast wörtlich mit dem überein, was uns die Briefe des Bischofs Dionysios von Alexandrien über jene Zeit lehren. Erst kam die Christenverfolgung unter Valerianus, die in Aegypten viele Opfer forderte (257—260), dann Ostern 261 Aufruhr und Bürgerkrieg, der zur Erhebung des Macrianus führte, im Gefolge des Aufruhrs eine Hungersnoth, dann nach kurzer Frist die grosse Pest, die namentlich um Ostern 262 furchtbare Verheerungen in Alexandrien anrichtete. Und gerade wie unser Verfasser klagt Dionysios im Briefe an Hierax (bei *Euseb. hist. eccl. VII*, 21) darüber, dass trotz der durch die Landplagen bewirkten furchtbaren Entvölkerung die Menschen nicht in sich gingen, während ihre vollständige Vernichtung reissende Fortschritte machte. Nach Macrianus' Sturz kehrte Aegypten auf kurze Zeit unter die Herrschaft des Gallienus zurück, und die Christen hatten wieder Ruhe. Dann aber kam die Usurpation des Aemilianus, der die Speicher mit

---

1) Für *germinabunt* V. 22 dürfte *geminabuntur* zu lesen sein.

Beschlag belegen liess und dadurch über viele Städte Hungersnoth brachte (Treb. Pollio Gallien. 4); er that dies ohne Zweifel, um Alexandrien bei einer zu erwartenden Belagerung zu verproviantiren: diese erfolgte auch, Aemilianus hielt sich lange im Brucheion gegen Theodotos, den Feldherrn des Gallienus, zuletzt brach aber doch unter den Belagerten eine Hungersnoth aus (*Euseb. hist. eccl. VII,* 32). Das Brucheion ward endlich genommen und Aegypten kehrte unter die Botmässigkeit Gallien's zurück. Von nun an (Ende 263 oder Anfang 264) hatten die Drangsale der Christen für längere Zeit ein Ende, und auch die Landplagen scheinen aufgehört zu haben. Die Situation, in der der Seher schreibt, entspricht, wie man aus dieser Uebersicht sieht, am Besten den Anfängen des Aemilianus, die Viele blenden mochten, wo aber Einsichtsvollere einen nahe bevorstehenden Krieg mit Rom voraussehen mussten.

Die zu erwartenden neuen Kriegsnöthe erweitern sich in der Auffassung des Sehers zu dem dem jüngsten Tage vorausgehenden Weltkriege: die v. 47 erwähnten Feinde sind Gog und Magog, das Gefolge des Antichrist[1]). Die Gerechten werden zum Ausharren ermahnt; „denn“ — heisst es v. 53 — „über ein Kleines wird die Ungerechtigkeit von der Erde hinweggenommen werden und die Gerechtigkeit wird über euch herrschen“, d. h. das Reich Gottes auf Erden wird eintreten. Nach allgemeinen Aufforderungen zur Busse wendet sich der Seher zum Schluss v. 69 ff. an die Gläubigen mit einer Ermahnung, in einer zu erwartenden Christenverfolgung standhaft zu bleiben: bald werde Gott die Seinen aus aller Bedrängniss erlösen. Diese Christenverfolgung soll eine allgemeine sein (v. 71[2])): das Vorausgehende macht es wahrschein-

1) Aus dieser Zeit wird es herrühren, dass man Gog und Magog auf die Gothen bezog.

2) In der Stelle *erit enim locis locus* war wohl schon im Griechischen ein Schreibfehler: *ἔσται γὰρ χώραις* (statt *χώρα ὡς*) *χώρα*.

lich, dass keine andere als die vom Antichrist ausgehende gemeint ist.

Hiermit kehrt der Seher zu dem zurück, was er an die Spitze seiner ganzen Weissagung gestellt hatte. Er hatte im Eingange gesagt, Gott werde nicht länger dulden, dass seine Erwählten zur Schlachtbank geführt würden; alles Unheil, das die Welt getroffen hat und noch treffen soll, ist Folge des dadurch hervorgerufenen göttlichen Zorns; auf die Zeichen der Zeit [1]) wird genau eingegangen, damit der Hörer wisse, wenn die Erfüllung dieser Visionen bevorstehe; die Ankündigung der jüngsten Zeiten und des Eintritts des himmlischen Reichs auf Erden bildet den natürlichen Abschluss derselben und zugleich den sichersten Trost, der den bedrängten Christen geboten werden konnte. Die Errettung der letzteren aus der Hand ihrer Verfolger ist sichtlich der Angelpunkt des Ganzen.

Ueberblicken wir die historischen Anspielungen der beiden Schlusskapitel, so führen uns diese ohne Ausnahme in den Anfang der sechziger Jahre des dritten Jahrhunderts: eine genauere Zeitbestimmung ergibt sich daraus, dass die Erneuerung des Kriegs zwischen Odänathos und den Persern nicht wohl vor 263 erfolgt sein kann und dass die Gefährdung Roms und Asiens durch die Gothen 263 ihr Ende erreichte. Zu dem so gefundenen Jahre 263 passt nun auch durchweg die Lage der ägyptischen Christen, welche der Seher voraussetzt, und seine Anschauungsweise. Er schreibt unter dem frischen Eindrucke einer heftigen, in ihren Nachwehen noch fortdauernden Christenverfolgung

1) Ob 16, 12 in den Worten *terra tremuit et fundamenta eius, mare fluctuat de profundo* auf das Erdbeben des Jahres 262 angespielt wird, bei welchem Salzwasser in die Gräben trat und mehrere Städte vom Meere überschwemmt wurden, ist nicht sicher genug: die Umgebungen der Stelle lassen eher ein allgemeines prophetisches Bild für die Wirkungen des göttlichen Zorns erwarten.

und in der Erwartung neuer Drangsale für die Erwählten Gottes. Die Christenverfolgung Valerian's verlor allerdings mit dem Sturze ihres Urhebers ihren universellen Charakter, dauerte aber in den Ländern Macrianus', des geschworenen Christenfeindes, der dem Valerianus den Gedanken zu jener Massregel eingegeben hatte, fort und forderte in Palästina mehrere Opfer. Aegypten kehrte nach seinem Untergang nur momentan unter die Herrschaft des toleranten Gallienus zurück, ein neuer Aufstand brachte den Aemilianus an's Ruder, denselben, der als Statthalter von Aegypten das Edikt Valerian's gegen die Christen zur Ausführung gebracht und „nicht aufgehört hatte, die Christen, welche ihm vorgeführt wurden, theils grausam zu tödten, theils durch Qualen aufzureiben, theils durch Kerker und Banden zu erschöpfen" (Dionysios bei *Euseb. hist. eccl. VII,* 11). War schon aus diesem Grunde die Erhebung des Aemilianus von übler Vorbedeutung für die Christen, so musste sich bei ihrer Vorliebe für Gallienus ihre Lage noch gefährlicher gestalten, als die Nachricht nach Aegypten kam, dass der rechtmässige Kaiser unter seinem Feldherrn Theodotos ein Heer abgeschickt habe, um den Rebellen zu Paaren zu treiben. Dies ist nun, wie ich glaube, der Zeitpunkt, wo die beiden letzten Kapitel verfasst sind. Die Stimmung, die sich in ihnen ausspricht, kennen wir aus der Geschichte des Bischofs Dionysios als eine damals unter den ägyptischen Christen herrschende: die valerianische Verfolgung erklärte Dionysios für die des Antichrist, die Frage nach dem tausendjährigen Reich beschäftigte lebhaft die Gemüther und gab sogar zu einem Schisma Anlass (*Euseb. hist. eccl. VII,* 10. 24).

Dieses Resultat dürfte zwar für den Theologen nicht eben grosse Bedeutung haben; dem Geschichtschreiber aber wird es nicht unerwünscht sein, wenn einer der dunkelsten

Partieen der Weltgeschichte eine wenn auch noch so geringfügige neue Quelle zugewiesen wird.

II. Der Anfang Kap. 1. 2.

Die beiden ersten Kapitel theilen mit den beiden letzten das Geschick, dass sie ein dem ächten Esrabuche fremder Zusatz und nur in der lateinischen Uebersetzung erhalten sind. Innerlich sind sie sich wenigstens darin ähnlich, dass auch der Verfasser von Kap. 1—2 Drangsale für die Christen voraussieht und ihnen Trost zuspricht. Trotzdem findet eine merkliche Verschiedenheit zwischen diesen beiden Stücken Statt: der, welcher 15—16 schrieb, ist ein unklarer Kopf, dessen Gedankenarmuth sich in den ermüdendsten Wiederholungen verräth; dagegen steht das Stück 1—2 schriftstellerisch höher. Auch die Stimmung ist hier und dort eine wesentlich andere: in der Zeit, der die Schlusskapitel angehören, lastete das heidnische Joch schwer auf den Christen, der Seher ist daher von erbittertem Ingrimm gegen die Bedrücker beseelt; der Verfasser von 1—2 redet zwar auch von Märtyrern, welche himmlische Kronen erhalten, seine ganze Anschauung ist aber doch eine weit ruhigere, man sieht, die Lage der Christen kann damals keine sehr gedrückte gewesen sein.

Auch Kap. 1—2 sind in Aegypten geschrieben (Lücke S. 212); denn Sidon und Tyros liegen für ihren Verfasser im Orient (1, 11), die Christen bezeichnet er als das Volk, das aus dem Orient kommt (1, 38). Ueber die Abfassungszeit lässt sich, da aus dem Alter der beiden letzten Kapitel kein Rückschluss zulässig ist, von aussen her nur so viel erweisen, dass das Stück jünger als die darin nachgeahmte Apokalypse ist (Lücke S. 186). Directe Anspielungen auf historische Ereignisse finden sich nicht; es ist zuzusehen, ob sich andere weniger an der Oberfläche lie-

gende Beziehungen vorfinden, die auf eine bestimmte Zeit hinweisen.

Der Inhalt ist folgender. Gott trägt dem Esra auf, er solle sein Volk (die Juden) an alle Wohlthaten erinnern, die er ihm erwiesen habe: er habe viele Könige ihretwegen gestürzt, er habe den Pharao mit seinen Knechten und all' sein Heer geschlagen, er habe alle Heiden vor ihrem Angesichte zu Grunde gerichtet, habe im Orient die Völker zweier Länder, von Tyros und von Sidon, zerstreut, habe alle ihre Feinde getödtet und Anderes mehr. Das Volk aber sei halsstarrig und undankbar gewesen; darum habe Gott es verworfen und werde seine Wohnungen dem zukünftigen Bundesvolke geben, das auch ohne Zeichen und Wunder an ihn glaube. Die Mutter des undankbaren Volkes (Zion) werde er der Plünderung preisgeben, die Namen ihrer Kinder aber sollten unter die Heiden zerstreut, von der Erde vertilgt werden. „Wehe dir Assur, der du die Sünder bei dir verbirgst! Du böses Volk, erinnere dich, was ich mit Sodom und Gomorra gemacht habe, deren Land unter Pechklumpen und Aschenhaufen verschüttet ist: so werde ich die zurichten, so nicht auf mich gehört haben, spricht Gott, der Allmächtige." Esra solle dem erwählten Volke verkündigen, dass der Herr ihm das neue Jerusalem anstatt Israel's geben werde. „Geht hin und empfahet! Erbittet euch wenige Tage, um euch zu demüthigen (*ut minorentur, εἰς τὸ ταπεινοῦσθαι*)! Schon ist das Reich euch bereitet: wachet!" Die Mutter der Kinder (die christliche Kirche) solle getrost sein, der Herr werde ihr seine Knechte Jesaias und Jeremias als Stütze senden: sie solle ihre Kinder in den Grundsätzen christlicher Tugend aufziehen, Gott werde sie schützen. „Aengstige dich nicht! denn wenn der Tag des Druckes und der Angst gekommen sein wird, werden Andere weinen und traurig sein, du aber wirst fröhlich und reich sein! Die Heiden werden

sich ereifern und nichts wider dich vermögen, spricht der Herr!" . . . „Schirme deine Söhne, bis dass ich komme und ihnen Barmherzigkeit erweise!" Esra richtet den auf dem Berge Horeb von dem Herrn empfangenen Befehl dem Volke Israel aus, wird aber von ihm verschmäht und wendet sich nun an das neue Bundesvolk: „Erwartet eueren Hirten, er wird euch die ewige Ruhe geben; denn nahe ist der, der da ankommen wird am Ende der Zeit!" Esra fordert das Volk auf, aufzustehen und die Zahl derer zu schauen, die beim Mahle des Herrn ausgezeichnet sind; denn „die, welche sich über den Schemen des Zeitlichen erhoben haben, haben vom Herren leuchtende Gewänder erhalten." Esra schliesst mit der Versicherung, er habe auf dem Berge Zion eine unzählige Schaar der Bekenner Gottes geschaut, die mit ihren Liedern den Herren lobten und von dem Sohne Gottes, der mitten unter ihnen war, gekrönt wurden und Palmen erhielten: ein Engel habe ihm geboten, dem Volke die Wundes Gottes mitzutheilen, die er gesehen habe.

Der Verfasser ist in der alttestamentlichen Geschichte nicht unerfahren: er hat in dem Stammbaum des Esra 1, 2 zwischen Amarja und Ahitob aus dem 1sten Buche Samuelis die hohenpriesterlichen Namen Eli, Pinehas und Achia eingeschaltet, in der Meinung, ihn so zu ergänzen. Freilich mit Unrecht, man sieht aber doch, dass der Mann Studien gemacht hat. Um so auffallender ist es, dass unter den feindlichen Völkern, die vor den Israeliten zerstreut worden seien, vor Allen die Bewohner von Tyros und Sidon genannt werden, von deren Besiegung doch gerade die Bibel nichts weiss. Franciscus Junius hat das Auffällige hierin gefühlt und so ändern wollen, dass der Sinn wäre: „ich habe die Völker zweier Provinzen bis nach Tyros und Sidon hin zerstreut", und versteht unter den Völkern zweier Provinzen die Kananiter. Allein wer kann das verstehen?

Die typische Zahl der von den Israeliten im gelobten Lande vertilgten Völker ist sechs: Hethiter, Amoriter, Kananiter, Pheresiter, Heviter und Jebusiter (so Josua 12, 8 und sonst), wozu spätere Schriftsteller (z. B. *Joseph. hypomn.* 22) noch die Girgositer fügen, um die Siebenzahl herauszubringen. Wir müssen daher von einer Aenderung absehen und uns vielmehr nach einer Erklärung jenes auffälligen Umstandes umsehen. Die phönikischen Küstenstädte, vorzüglich aber Tyros, waren in der Kaiserzeit nächst den Aegyptern die erbittertsten Feinde der Juden (Jos. c. Ap. 1, 13; cf. B. J. II, 18, 5): ihr Untergang war als ein grosses Glück für die letzteren anzusehen. Ein Christ konnte unter der Maske eines alttestamentlichen Sehers an eine Katastrophe, welche diese Städte in neuester Zeit betroffen hatte, als an eine letzte von Gott den Juden erwiesene Wohlthat erinnern, welche diese hätte ermahnen sollen, Busse zu thun und sich zu bekehren. Tyros wurde von Pescennius Niger zur Strafe für seinen Abfall ausgemordet, geplündert und verbrannt, 194 n. Chr. (Tillemont III, 50). Der Verfall Sidon's knüpft sich nicht an ein bestimmtes Ereigniss und fällt in eine frühere Zeit: die Serie seiner autonomen Münzen endigt mit dem Jahre 120 n. Chr. (Eckhel, D. N. V. III, 367), und damit hängt es ohne Zweifel zusammen, dass Tyros durch Hadrianus den Titel einer Metropolis von Phönikien erhielt (Suid. s. v. *Παῦλος Τύριος*); zur Zeit des Pescennius Niger war nicht mehr Sidon, sondern Berytos die Rivalin von Tyros (Herodian. III, 3). Ist diese Beziehung richtig, so muss dieser Theil des Esrabuchs zu einer Zeit verfasst sein, wo das Unglück von Tyros noch in Aller Erinnerung war.

Etwas anderes Auffälliges ist die Bezeichnung von Assur als Hauptzufluchtsort der Juden. Hierbei könnte man an das lange Zeit von jüdischen Proselyten regierte Adiabene denken und die Erwähnung mit dem Kriege in Ver-

bindung bringen, den Severus im Jahre 195 mit Adiabene führte. Allein der Zusammenhang erlaubt diese buchstäbliche Deutung nicht. Offenbar wird dieses Assur nicht als Rückhalt, sondern als Hauptsitz der Juden betrachtet: die Juden dieses Landes sind es, gegen die der Seher sich vorzugsweise wendet und denen er das Schicksal von Sodom und Gomorra androht. Also kann Assur nur eine alterthümliche, der Zeit und Umgebung des wirklichen Esra angemessene Benennung von Syrien sein. Dass Syrien der Juden wegen Unheil prophezeit wird, passt nun aber vortrefflich in die Zeit des Kaisers Severus, unter welchem die Juden einen Aufstand machten. Da dieser von Grätz, Geschichte der Juden IV, 254 ganz geleugnet worden ist, so muss auf die Stellung der Juden unter Severus etwas genauer eingegangen werden.

Die Schicksale der Juden in dieser Zeit von denen der Christen zu trennen, ist misslich, da die Heiden damals noch immer die Christen als eine blosse Secte der Juden ansahen. Wenn es also bei Spartian. Carac. 1. heisst, ein Spielgefährte des Caracalla sei im Jahr 195 auf Befehl seines eignen Vaters und des Kaisers Severus wegen seines jüdischen Glaubens ausgepeitscht worden, so ist der Knabe wahrscheinlich Christ gewesen, da wir aus Tertulliam *(ad Scap. 4)* erfahren, dass Caracalla eine christliche Amme hatte, vermuthlich die Mutter jenes Knaben. Trotz dieses einzelnen Falls hatten weder Juden noch Christen in der ersten Zeit des Severus wirkliche Verfolgung zu erdulden, und auf diese Periode bezieht sich offenbar die Aeusserung des Rabbi Janai: „Wir geniessen weder das Glück der Frevler, noch erdulden wir die Leiden der Gerechten.“ Dass die harten Massregeln, welche Severus nach dem Siege über Niger über die palästinensischen Städte verhängt, Heiden, nicht Juden betrafen, hat Grätz mit Recht bermerkt. Ebensowenig aber lässt es sich, wie Grätz will, beweisen, dass Niger die Juden gedrückt habe: die schnöde Abfertigung, die Niger

den palästinischen Provinzialen ertheilt, als sie um Herabsetzung der Steuern ansuchten (Spartian. Nig. 7), kann sich gar nicht auf Juden beziehen, da Judäa seit Hadrian in ein heidnisches Land verwandelt war. Ganz unverfänglich ist dagegen die Angabe des lateinischen Eusebius „*Judaïcum et Samariticum bellum motum*," die nach den besten Handschriften (Fux. Peta. und Marianus) in das 4. Jahr des Severus oder 2212 Abr. = 197 n. Chr. gehört. Barhebräus, der unter dem 1. Jahre des Severus einen Krieg zwischen Juden und Samaritanern anmerkt[1]), wird wie sonst aus dem syrischen Eusebios geschöpft und die Notiz wegen ihrer Kürze missverstanden haben (das 1. Jahr des Severus würde nach der Rechnung des armenischen Eusebios, in dem das Lemma ausgefallen ist, dem Jahr 2210 Abr. = 195 n. C. entsprechen). Oros. VII, 17 bestätigt, dass Severus einen Aufstandsversuch der Juden und Samaritaner mit Waffengewalt niedergeschlagen habe. Ganz entscheidend aber ist die Angabe des Spartian. Sever. 16, dass der Senat im Jahre 201 dem Caracalla einen *triumphus Judaïcus* decretirt habe, darum, weil Severus auch in Syrien mit Erfolg Krieg geführt hatte. Mit Grätz es für ungewiss zu erklären, ob der Krieg den Juden oder den heidnischen Einwohnern Judäa's gegolten habe, ist unstatthaft: so wenig wie *Palaestini* jemals Juden, so wenig kann *triumphus Judaïcus* etwas Anderes als einen Triumph über Juden bedeuten. Also der Krieg galt den syrischen Juden; daher ist es eine unverächtliche Vermuthung, in dem Räuber Claudius, der durch Judäa und Syrien Streifereien machte, einen Juden und in seinem Auftreten im Jahr 196 (*Dio LXXV*, 2, 4) einen Vorläufer des Aufstands zu erkennen. Aus dem Stillschweigen andrer Schriftsteller über diesen Krieg lässt sich höchstens folgern, dass er nicht sehr bedeutend war. Auch die Samaritaner haben das Andenken daran bewahrt: in der Chronik des Abû'l - Fatah al - Danafî findet sich unter der Regierung des Hohenpriesters Levi II (177—202)

1) *Chron. syr. p.* 60. *Hist. dynast. p.* 130.

eine Verfolgung der Samaritaner angemerkt, die dem Commodus zugeschrieben wird; allein Commodus und Caracalla, denen die Namen M. Antoninus gemeinsam waren, finden sich auch sonst verwechselt (z. B. bei Jo. Malala XII. p. 286 *ed. Bonn.*), und der samaritanische Chronist zeigt sich überhaupt in Bezug auf die Namen der römischen Kaiser sehr nachlässig, nennt z. B. den Severus Alexander statt des Constantinus. Sind die Daten 197 und 201 für den jüdischen Aufstand richtig, so fällt er genau mit der Dauer des parthischen Kriegs des Severus zusammen: die syrischen Juden werden die Entfernung des Kaisers zu einer Erhebung benutzt haben: als ein wahrscheinlich nur partieller Guerillakrieg wird er die Römer anfangs nicht zu besonderen Kraftanstrengungen veranlasst haben und von Severus und Caracalla unmittelbar nach ihrer Rückkehr ohne grosse Mühe niedergeschlagen worden sein. Im Jahre 202 erliess Severus von Syrien aus scharfe Edikte gegen Christen und Juden, die zwar dem Wortlaute nach nur die Proselyten betrafen, aber doch nicht ermangelten, auch die Proselytenmacher in Gefahr und Strafe zu bringen. Die christlichen Kirchenhistoriker datiren daher vom Jahre 202 die fünfte Christenverfolgung. Das andere Gesetz, welches Severus und Caracalla erliessen, dass die Juden zu allen Ehrenstellen im römischen Reiche und zur Uebernahme der Vormundschaft zulässig seien *(Dig. L. tit.* 2 *lex* 3*)*, hat Tillemont III, 96 zu der Annahme bewogen, Severus sei später den Juden wieder freundlicher geworden; allein, ohne mit Grätz darin eine den Juden auferlegte Belästigung zu sehen, fasse ich es doch nur als eine ergänzende Bestimmung des Edikts wider die Proselyten: der Kaiser betrachtete die Juden und Christen als schlechte Bürger, wollte also dem Umsichgreifen dieser dem Staatswohle schädlichen Secten einen Damm vorschieben, diejenigen aber, die nun einmal Juden oder Christen waren, nach Möglichkeit zu den Rech-

ten und Pflichten der übrigen Bürger herbeiziehen. Erwägt man, dass die Erhebung der Juden im Jahre 201 niedergeschlagen wurde und das Jahr 202 die Verordnungen wider die Juden brachte, so wird man nicht umhin können, beide Thatsachen in eine ursächliche Verknüpfung zu einander zu setzen. Grätz wendet gegen diese Schlussfolge ein, die Massregel habe ja auch die Christen betroffen; allein dies beweist nichts, da die römische Regierung die Christen als eine blosse Unterabtheilung der Juden zu betrachten gewohnt war. Caracalla stellte bald nach seiner Thronbesteigung die Christenverfolgung ein (Tillemont III, 171), und wir haben die bestimmtesten Zeugnisse, dass er sich auch den Juden günstig erwies: der Antoninus, Sohn des Severus, in den jüdischen Quellen kann, wie Jost richtig gesehen hat, nur Caracalla sein [1]).

Um nun den Faden unserer Untersuchung wieder aufzunehmen, so würde der Weheruf über Syrien als den Zufluchtsort der Juden durchaus in das Jahr 201 passen, als Severus aus dem Partherkriege nach Syrien zurückkehrte, um die dortigen Juden zu züchtigen. Die Tage der Drangsal, die der Seher für die Christen erwartet, sind also die Bedrückungen unter Severus. Ausbrüche der Volkswuth gegen die Christen hatten in mehreren Provinzen schon vor dem Jahre 202 stattgefunden, in welchem das Verfahren gegen die Christen in gesetzliche Bahnen geleitet wurde; Tillemont III, 153 meint, seit 197: allein die ersten Mar-

1) Grätz IV, 269. 542 zieht die Lesart Severus Sohn des Antoninus vor und bezieht sie auf Severus Alexander, hat aber weder bewiesen, dass dieselbe in Antoninus, wie der betreffende Kaiser bei den Juden gewöhnlich heisst, verkürzt werden konnte, noch dass Severus Alexander jemals Antoninus genannt worden ist: die Worte des Epiphanios Ἀντωνίνου τοῦ υἱοῦ Σευήρου τοῦ Καρακάλλου sind, wie Jeder sieht, zu übersetzen „des Antoninus, Severus Sohns, mit Beinamen Caracalla.“ Und auf diesen Beweis kommt es doch allein an und nicht darauf, ob Severus Alexander ein Judenfreund war: als wenn nicht zwei Kaiser derselben Dynastie die Juden hätten begünstigen können!

tyrien, die aus dieser Zeit berichtet werden, gehören in das Jahr 200.

Der Zweck der Schrift ist ein doppelter: die absolute Verwerfung der Juden den Christen recht eindringlich zu Gemüthe zu führen, und diese zum standhaften Ausharren im Glauben zu ermahnen, durch die Aussicht auf das baldige Eintreten des Himmelreichs auf Erden zu trösten. Der Zweck ist den Zeitverhältnissen angemessen. In der Verfolgung des Decius, die den Christen als solchen, nicht als Genossen der Juden, galt, finden wir, dass die Juden wankende Christen an sich ziehen (Tillemont III, 626). Diese Rücksicht auf persönliche Sicherheit konnte allerdings in den früheren, fast immer gegen Juden und Christen gleichmässig gerichteten Verfolgungen nicht massgebend sein, wohl aber musste gemeinsamer Druck durch die Heiden Juden und Christen näher an einander bringen und einerseits Einzelne in den Schooss des Judenthums zurückführen, namentlich aber der judenchristlichen Partei in der Gemeinde das Uebergewicht verschaffen. In der That ist uns gerade aus der Verfolgung des Severus ein Beispiel überliefert, dass ein Christ Namens Domninus zum Judenthum abfiel (*Euseb. hist. eccl. VI*, 12). Solche Fälle zu verhüten, ist offenbar die Absicht unseres Verfassers, der in seiner Polemik gegen jegliche Hinneigung zum Judenthum damals nicht allein stand: auch Clemens von Alexandrien, der unter Severus lebte, schrieb einen *Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαΐζοντας* (*Euseb. hist. eccl. VII*, 13), um die Ansichten der Judenchristen zu bekämpfen. Der Verfasser der beiden ersten Kapitel des Esrabuchs führt als hauptsächlichen Trostgrund für die Christengemeinde das Nahen der jüngsten Zeiten an; er glaubte, das Himmelreich sei vor der Thür, und theilte diesen Glauben mit seinen Zeitgenossen: der christliche Chronograph Judas — wir kennen ihn aus *Euseb. hist. eccl. VI*, 7 — berechnete damals die 70 Wochen Daniel's und brachte heraus, dass die

Zeiten sich im 10. Jahre des Severus erfüllten: das Erscheinen des Antichrist steht bevor.

III. Das Adlergesicht. 4 Esra 10, 58—12, 36 (10, 23—42).

Wir haben uns nunmehr den Weg gebahnt zu dem Kerne des Esrabuchs, der dem lateinischen, arabischen und äthiopischen Texte gemeinsam ist und für das Werk eines Verfassers gehalten wird. Die sichersten chronologischen Indicien über dessen Abfassungszeit scheint das Stück von 10, 58—12, 30 nach der lateinischen oder 10, 73—12, 42 nach der äthiopischen Eintheilung zu gewähren. Es ist das als anziehendes Räthsel berühmt, als *Crux interpretum* berüchtigt gewordene Adlergesicht. Mit ihm beginnen wir wie billig.

Esra erhält von einem Engel die Weisung, in der morgenden Nacht an der Stelle, wo er ihn getroffen hatte, zu übernachten, so werde der Höchste ihm im Traume zeigen, was derselbe denen, die auf der Erde wohnen, in den jüngsten Tagen thun werde. Esra schlief dort diese und noch eine Nacht, und in der zweiten schaute er das Adlergesicht. Vor Entsetzen über das Gesehene erwacht Esra und bittet Gott, ihm auch die Deutung der furchtbaren Vision wissen zu lassen. Die erbetene Erläuterung wird ihm gegeben und ihm bemerklich gemacht, dass der Höchste ihn allein für würdig erachtet habe, sein Geheimniss zu erfahren. — Es wird angemessen sein, die Vision und ihre authentische Interpretation gleichzeitig zu betrachten und bei den einzelnen Abschnitten gleich unsere eigene Deutung hinzuzufügen. Ich werde den Text des *cod. Sangermanensis* zu Grunde legen und die Abweichungen der äthiopischen und arabischen Uebersetzung dazu bemerken, wobei ich jedoch unwesentliche schon von den bisherigen Bearbeitern aufgedeckte Versehen stillschweigend berichtigen werde; auf den lateinischen Vul-

gattext, der von unwissenden Händen gewissenlos interpolirt ist, werde ich natürlich so wenig Rücksicht nehmen, als ich dies bisher gethan habe.

11, 1—4 (11, 1—6). „Siehe, ein Adler stieg vom Meere auf, der zwölf Flügelfedern und drei Köpfe hatte. Und ich sah, da breitete er seine Flügel über die ganze Erde aus, und alle Winde des Himmels bliesen auf ihn ein und die Wolken des Himmels zogen sich wider ihn zusammen. Und ich sah, wie von seinen Federn Gegenfedern [1]) entstanden und zu kleinen und mittelmässigen Federchen wurden. Uebrigens ruhten seine Köpfe und der mittelste Kopf war grösser als die beiden anderen Köpfe, ruhte aber mit ihnen.“ Hierzu die Interpretation 12, 11—12 (12, 16): „Der Adler, den du hast aufsteigen sehen vom Meere, das ist die vierte Monarchie, die dein Bruder Daniel in einer Vision geschaut hat; sie ist ihm aber nicht ausgelegt worden so, wie ich sie dir jetzt auslegen werde.“ Wie man sieht, beginnt der Seher mit einer genauen Personalbeschreibung des Adlers, in welcher alle Glieder des Thieres, die nach einander auftreten sollen, zu besserer Orientirung gleich jetzt neben einander aufgeführt werden; um dem Missverständnisse zu begegnen, als habe die Action aller Theile des Adlers schon jetzt begonnen, wird ausdrücklich bemerkt, die Köpfe hätten geruht (ἡσυχάζειν, was der Lateiner richtig mit *quiescere*, der Aethiope und der Araber weniger passend mit *tacere* übersetzt hat): etwas Anderes ist darin nicht zu suchen. Die vierte Monarchie Daniels ist die makedonische, wurde aber schon von den Zeitgenossen des Josephus allgemein auf die römische bezogen (Lücke

1) Gegenfedern können nur Federn sein, die sich von den Hauptfedern abzweigen und dadurch in ihrer Richtung abweichen, also, wenn die Hauptfeder eine horizontale Richtung hat, perpendikulär auf dieselbe zu stehen kommen. Als Seitenfedern sind sie natürlich schwächer und kleiner.

S. 196). Da sich die Vision als eine Ausführung der von Daniel geschauten gibt und da der Adler das Sinnbild der römischen Legionen ist, so ist die Beziehung der Vision auf das römische Reich die wahrscheinlichere, wie auch von den meisten Auslegern geurtheilt worden ist. Wenn der Adler seine Flügel über die ganze Erde ausbreitet und Wind und Wolken auf ihn eindringen, so bedeutet dies das Ringen um die Weltherrschaft und die in Folge dieses Ringens überstandenen Kämpfe.

11, 5—11 (11, 7—12): „Und ich sah, da flog der Adler mit seinen Federn auf, zu herrschen über die Erde und über die, welche auf ihr wohnen; und ich sah, wie Alles unter dem Himmel ihm unterworfen war und Niemand ihm widersprach, auch nicht ein einziges unter allen Geschöpfen der Erde. Und ich sah, da richtete sich der Adler auf und stellte sich auf seine Krallen, erhob seine Stimme und sprach zu seinen Federn: „Wachet nicht alle zugleich, es schlafe jeder von euch an seinem Orte und wache jeder von euch zu seiner Zeit; die Köpfe aber sollen für die jüngste Zeit aufbewahrt werden!" Und ich sah, da ging die Stimme nicht von seinen Köpfen, sondern von der Mitte seines Körpers aus. Und ich zählte seine Gegenfedern, und siehe es waren acht." Interpretatio 12, 13 (12, 17): „Siehe die Tage werden kommen, wo ein Reich sich auf der Erde erhebt, das wird furchtbarer sein als alle Reiche vor ihm!" Hier erst wird durch das Wort des Adlers das Nebeneinander beseitigt und dabei die Beschreibung desselben ergänzt, indem über die Stimme des Adlers etwas bemerkt und die Zahl der Gegenfedern nachgetragen wird. Beides hat eine besondere Beziehung, die chronologisch genommen einer späteren Zeit angehört und deren Erklärung daher erst später gegeben wird: in der Vision ist es vorweggenommen, weil es sich am Schicklichsten an die Worte des Adlers, die den Beginn der Action verkünden, anknüpfen liess. Die Be-

schreibung der furchtbaren Macht des Weltreichs passt sowohl auf das makedonische, wie auf das römische. Ist das erstere gemeint, so liegt in dem Gebote des Adlers an seine Federn, nicht mehr alle zugleich, sondern eine nach der anderen zu wachen, Nichts als eine Wiederholung des schon eingeschärften Avis, dass nun erst das Nacheinander in der Vision beginnen solle; ist dagegen der Adler Rom, so erhält das Gebot die hübsche Nebenbeziehung, dass nunmehr die Regierung Vieler ein Ende nehme und die Herrschaft eines Einzigen beginne: die Monarchie trat ja, wie in der Vision, erst nach der Erlangung der Weltherrschaft ein.

11, 12—19 (11, 13—21): „Und ich sah, da erhob sich von der rechten Seite eine Feder und herrschte über die ganze Erde, und es geschah, dass, als das Ende ihrer Herrschaft gekommen war, sie verschwand, so dass ihr Platz nicht mehr sichtbar war. Und die folgende erhob sich und herrschte; sie behauptete sich lange Zeit. Und es geschah, dass, als das Ende ihrer Herrschaft gekommen war, sie ebenso wie die erste verschwand. Und siehe, es erhob sich eine Stimme und sprach zu ihr: „Du, welche du diese ganze Zeit über die Erde beherrscht hast, höre diese meine Verkündigung an, bevor du zu verschwinden anfängst! Niemand nach dir wird so lange wie du herrschen, ja nicht einmal die Hälfte deiner Zeit!" Und es erhob sich die dritte und behauptete die Herrschaft wie die vorigen; und auch sie verschwand. Und so kam die Reihe an alle Flügelfedern, eine nach der anderen, zu herrschen und wiederum zu verschwinden." Interpretatio 12, 14—16 (12, 18—20): „Regieren aber werden in jenem Reiche zwölf Könige, einer nach dem andern. Der zweite aber wird anfangen zu herrschen, und er [Derjenige, der als der zweite herrschen wird, Aeth.] wird längere Zeit als die zwölf herrschen. Und dies ist die Bedeutung davon, nämlich der zwölf Flügelfedern, die du geschaut hast." Wenn

es von der ersten Feder wörtlich heisst: *non apparuit, ita ut non appareret locus eius,* so ist dieser Zusatz, der sonst nicht wieder vorkommt, schwerlich müssig und ist in Verbindung zu bringen mit dem Paradoxon in der Deutung, dass der zweite König zu herrschen anfangen werde. Also nach dem Tode des ersten Königs verschwindet auch seine Stelle, d. h. der Thron, und der zweite König ist der eigentliche Begründer des Reichs. Diese Schilderung passt sowohl auf den Zerfall des von Alexander dem Grossen gegründeten Reichs als auf die Wiederherstellung der Republik nach Cäsar's Ermordung, der zweite König würde im ersten Falle Seleukos Nikator, im zweiten Augustus sein. Die Angabe, dass keiner seiner Nachfolger auch nur die Hälfte seiner Regierungszeit herrschen würde, passt aber nicht auf das Seleukidenreich, selbst wenn man mit Jo. Malala VIII p. 198 (*ed. Bonn.*) die Regierung des Seleukos von Alexander's Tode rechnen und ihm 43 Jahre geben wollte: Antiochos III. regierte 36 Jahre. Sie passt nur auf das römische, indem Augustus von seinem ersten Consulat an 56 Jahre regierte[1]); von seinen Nachfolgern regierte aber bis auf Constantinus keiner auch nur 28 Jahre. Also ist Rom und Augustus gemeint und die Vision vor Constantinus verfasst. Der dritte König ist Tiberius; wie die übrigen neun gezählt sind, ist wegen der ephemeren Nachfolger Nero's unsicher und kann erst später erörtert werden.

Zu 11, 10 (11, 11) die Interpretatio 12, 17—18 (12,

1) Augustus' Regierungszeit ist sehr verschieden berechnet worden (vgl. Clinton, F. H. III, 280). Von seinem ersten Consulate datiren sie Tacitus im *Dialogus de oratoribus*, Suetonius und Eutropius; Josephus lässt sie gar von Cäsar's Tode beginnen und berechnet sie zu 57 J. 6 Mon. 2 Tagen. Die Rechnung des Cassius Dio, der die Schlacht bei Aktion zum Ausgangspunkte nimmt, ist die in unsere Handbücher übergegangene; wäre dies nicht der Fall, so würde der Primaner die Poesie des Horaz richtiger auffassen. Die Datirung seiner Jahre vom Einzug in Alexandrien hat nur für Aegypten Bedeutung.

20—22): „Und was die Stimme betrifft, die du reden gehört hast, die nicht von den Köpfen des Adlers ausging, sondern von der Mitte seines Körpers, so ist dies die Deutung auch hiervon: es werden nämlich nach einiger Zeit jenes Reichs nicht geringe Streitigkeiten entstehen, und es wird in Gefahr gerathen, zu fallen; es wird aber zu jener Zeit nicht fallen, sondern zu seinem Anfange [oder „zu seiner vollen Herrschaft", *εἰς τὴν ἀρχὴν αὐτῆς*, wie van der Vlis richtig gesehen hat] wieder hergestellt werden." Aus den Worten *post tempus regni illius* geht unzweifelhaft hervor, dass die inneren Kämpfe hierher gehören, wo sie die *interpretatio* hat, nicht etwa vor Cäsar, wie man wegen der auf das Nacheinander nicht immer Rücksicht nehmenden Vision vermuthen könnte. Es ist klar, dass die Bürgerkriege unter Galba, Otho, Vitellius gemeint sind und die Wiederherstellung des Reiches durch Vespasianus. Man erwäge, dass die Worte „nach einiger Zeit jenes Reichs" die Deutung von „aus der Mitte seines Körpers" enthalten, und man wird es wahrscheinlich finden, dass die Mitte ganz buchstäblich zu nehmen ist: die Zeit der 6 Flügelfedern der rechten Seite ist abgelaufen, dann kommt die Mitte des Körpers an die Reihe, dann die 6 Flügelfedern der linken Seite. Also sind die sechs ersten Könige Cäsar, Augustus, Tiberius, Gaius, Claudius, Nero, dann kommt die Zeit der Bürgerkriege, dann beginnt mit dem Wiederhersteller Vespasianus die Reihe der sechs Flügelfedern des linken Flügels. Also waren Galba, Otho, Vitellius nicht als Flügelfedern gerechnet, so wenig wie sie in den Verzeichnissen des Ptolemäos und des Clemens von Alexandrien einen Platz gefunden haben; denn ihre Zeit ist schon durch die Stimme aus der Mitte vertreten, welche Anarchie bedeutet.

11, 20—28 (11, 22—32): „Und ich sah, da erhoben sich zu ihrer Zeit die zweiten Federn (*sequentes pennae*, d. i. die Gegenfedern) von der rechten Seite, um auch ihrer-

seits die Herrschaft zu erlangen: und es waren unter diesen welche, die herrschten, jedoch gleich verschwanden; es waren aber auch einige darunter, die sich erhoben, aber nicht herrschten. Und ich sah nach diesem, da waren die zwölf Federn und zwei Federchen verschwunden, und es war nichts übrig am Körper des Adlers als zweierlei [1]), seine ruhenden Köpfe und sechs Federchen. Und ich sah, da sonderten sich von den sechs Federchen zwei ab und blieben unter dem Kopfe rechts; vier aber blieben an ihrer Stelle. Und ich sah, da gedachten die vier noch unter dem Flügel befindlichen Federchen, auch ihrerseits sich zu erheben und die Herrschaft zu erlangen. Und ich sah, da erhob sich eins, verschwand aber auch alsbald. Und das zweite verschwand desgleichen, noch schneller als die vorigen (das vorige Aeth., Arab.) [2]). Und ich sah, da sannen die zwei, welche noch übrig waren, bei sich nach, wie auch sie die Herrschaft erlangen möchten.“ Interpretatio 12, 19—21 (12, 23—27): „Und was die acht unter den Flügeln befindlichen Federchen betrifft, die du von den Flügeln des Adlers hast sich abzweigen sehen, so ist dies die Deutung davon: Es werden in jenem Reiche acht Könige erstehen, deren Zeiten werden gering und ihre Jahre beschleunigt sein [deren Flügel und Jahre werden schlecht und ihre Tage kurz sein Aeth.]. Und zwar werden zwei von ihnen bald umkommen in der mittleren Zeit [3]); vier Könige aber werden für den Zeit-

1) Die richtige Abtheilung verdanken wir Volkmar.

2) Dass der Plural *secundae*, der den neusten Ausleger auf wunderliche Abwege geführt hat, falsch ist, geht ganz abgesehen von den Paralleltexten aus dem damit verbundenen *non apparuit* hervor; denn so ist die authentische Lesart des *Sangermanensis*. Vermuthlich ist zu lesen *et secunda et velocius*, wörtliche Uebersetzung eines steigernden *καί*.

3) Die Abtheilung hat schon van der Vlis verbessert; dem *appropinquante* entspricht in der hier wohl richtigeren äthiopischen Uebersetzung ein *celeriter*. Im Griechischen muss etwas gestanden haben wie *καὶ δύο μὲν ἀπολοῦνται διὰ τάχους χρόνου μεσάζοντος*.

punkt aufbewahrt werden, wo seine (des Reiches) Zeit anfangen wird sich dem Ende zu nähern; zwei endlich werden bis zum Ende aufbewahrt bleiben." Die Federchen werden definirt theils als Kaiser, die wirklich regieren, wenn auch nur kurze Zeit, theils als Gegenkaiser, die die ungestörte Herrschaft nicht zu erreichen vermögen; in der *interpretatio*, wo beide Kategorien umgestellt sind, heisst es, es seien die gemeint, deren Herrschaftszeit schlecht, gering (εὐτελής) und deren Jahre kurz waren. Diese Federchen (dass diese, nicht die übrigen *pennae* gemeint sind, hat Hilgenfeld S. 205 gezeigt) erheben sich von der rechten Seite. Dies ist allerdings, wie Hilgenfeld gezeigt hat, nicht widersinnig; dann ist aber der Zusatz sowohl hier wie v. 12 (13) vollkommen müssig: die rechte Seite bezeichnet den ersten Platz, die Priorität, aber dass die Federn und Federchen von vorn anfangen und nicht von hinten, versteht sich doch von selbst. Eine Beziehung erhalten beide Bemerkungen erst, wenn man an unserer Stelle mit van der Vlis einen alten Schreibfehler annimmt und *a sinistra parte* verbessert. Dann deutet dies darauf hin, dass die Nebenkaiser erst auftauchen, als die Reihe zu herrschen an die sechs Kaiser des linken Flügels gekommen ist, also nach Vespasianus, wie dies ja auch der Geschichte entspricht. Eine äussere Bestätigung erhält die Aenderung dadurch, dass die Erhebung der Federn erst nach der Stimme aus der Mitte des Körpers, also nach Nero's Untergang, erwähnt wird. Die zwei ersten Federchen herrschen nicht unmittelbar vor den vier, die der Zeit angehören, wo man sich dem Ende nähert — sonst wären sie mit diesen zusammengefasst worden —, sondern „in der mittleren Zeit", d. h. während der linke Flügel noch an der Regierung war. Diese zwei Federchen sollen nach der Auslegung schnell untergehen: es sind also dadurch eher kurz regierende Kaiser als Gegenkaiser angedeutet, von welcher letzteren Sorte sich ohnedies in der

nächsten Zeit ausser dem Antonius, der sich gegen Domitianus empörte, kaum ein zweiter nachweisen lassen dürfte. Folglich sind die beiden Federchen Titus und Nerva, deren zweijährige Regierungen gegen die 10—23jährigen Regierungen der benachbarten Kaiser gewaltig abstechen. Es folgt hieraus, dass die sechs Kaiser des linken Flügels folgende sind: Vespasianus, Domitianus, Trajanus, Hadrianus, Antoninus, Marcus Aurelius. Nachdem ihre Zeit um ist, sind noch sechs Federchen übrig, von denen zwei unter das rechte Haupt übergehen, d. h. erst nach diesem herrschen sollen; vier aber bleiben an ihrer Stelle, d. h. sie folgen auf die sechs Flügelfedern und zwei Federchen des linken Flügels, und zwar gehören sie dem Zeitpunkte an, „wo die Zeit anfängt, sich dem Ende zu nähern", das ist dem Beginne des Verfalls. Dieser tritt in der That unter Commodus ein. Dieser ist das erste der mittelsten vier Federchen, das alsbald verschwindet. Commodus regierte 12 Jahre, also länger als Cäsar, Gaius und Vespasianus, die doch unter die Flügelfedern gerechnet werden; die Inconsequenz, den Commodus unter die Federchen herabzudrükken, lässt sich jedoch in mehr als einer Hinsicht entschuldigen: erstens hatten allerdings seit nicht weniger als 82 Jahren alle Kaiser mindestens 19 Jahre regiert; zweitens waren dies weise und geordnete Regierungen gewesen, gegen welche die tolle Wirthschaft des Commodus grell abstach; endlich scheint mir van der Vlis mit vollem Rechte darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass der Adler nach der Naturgeschichte auf jeder Seite sechs Flügelfedern hat und dass die Zwölfzahl somit der vollen natürlichen Flügelgestalt des Adlers entspricht: betrachtete der Seher diese Proportion als auch für sein apokalyptisches Thier massgebend, so war es kaum zu vermeiden, dass bei der Vereinbarung der gegebenen Zahl mit den von der Geschichte gelieferten Daten einige Willkür mit unterlief. Das zweite

der vier Federchen verschwand noch schneller als die früheren: Titus, Nerva, Commodus hatten doch wenigstens jeder Jahre regiert, aber Pertinax, des Commodus Nachfolger, herrschte blos 2 Mon. 27 Tage. Die zwei noch übrigen Federchen, welche zu herrschen gedachten, aber, wie der folgende Vers lehrt, ihren Zweck nicht erreichten, sind Didius Julianus und Pescennius Niger, die sich nach dem Tode des Pertinax erhoben, es aber nicht durchsetzen konnten, als rechtmässige Kaiser anerkannt zu werden.

11, 29—32 (11, 33—37): „Und während sie (die beiden Federchen) noch sannen, siehe, da erwachte der eine der ruhenden Köpfe, jener mittelste, der grösser war als die beiden andern Köpfe; und ich sah, wie er die beiden andern Köpfe umschlang [sich beigab, Aeth.], und siehe, da wendete sich jener Kopf im Verein mit den Köpfen, die mit ihm waren, und verschlang die beiden unter dem Flügel gebliebenen Federchen, die zu herrschen trachteten. Dieser Kopf aber machte die ganze Erde zittern und beherrschte die, welche auf ihr wohnen, mit vieler Plage [1]), und übte die Tyrannei über den Erdkreis in höherem Grade aus als alle Flügelfedern, die regiert hatten." Interpretatio 12, 22—25 (12, 28—32): „Und was die drei ruhenden Köpfe betrifft, die du gesehen hast, so ist dies die Deutung davon: In den jüngsten Tagen wird der Höchste drei Könige erwecken und wird in ihnen Vieles neuern [2]), und sie werden die Erde bedrücken und die, welche auf ihr wohnen, mit vielem Schrecken und in höherem Grade als Alle, die vor ihnen waren: darum heissen sie die Köpfe

1) Die Lesart des *Sangerm. et dominabit qui habitant terram in ea cum labore multo* ist zu verbessern in *et dominavit qui habitant in ea c. l. m.*

2) Die Lesarten *et revocabit* (schr. *renovabit* mit Lücke S. 179) *in ea multa* des Lateiners, *et innovabunt multa*, Aeth., und *et in eorum diebus multi motus ac tumultus*, Arab., lassen sich auf ein Griechisches *καὶ νεωτεριεῖ ἐν αὐτοῖς πολλὰ* zurückführen.

des Adlers. Denn sie werden es sein, welche alle Ruchlosigkeiten des Adlers kurz zusammenfassen und dessen Ende herbeiführen werden.“ Nach Pertinax’ Tode erstand Didius Julianus den Kaiserthron von den Prätorianern, aber gleich nach seinem Einzuge in Rom brach ein Volksaufstand aus, und die Missvergnügten knüpften Verbindungen mit Pescennius Niger, dem Statthalter von Syrien, an, ihn einladend, nach Rom zu kommen und der Usurpation des Julianus ein Ende zu machen (Tillemont III, 10). Darauf nahm Niger in Antiochien den Purpur und wähnte sich bereits im sicheren Besitze des Reiches, da Julianus kein ebenbürtiger Gegner war. Allein kaum war die Nachricht davon zu den illyrischen Heeren gekommen, so riefen diese unerwarteter Weise ihren Führer Septimius Severus zum Kaiser aus (Tillemont III, 29). Das ist das Erwachen des mittelsten Haupts, das grösser war als die beiden andern. Diese letzteren sind des Severus Söhne Caracalla und Geta; diese umfasste er oder gab sie sich bei, d. h. er nahm sie zu Mitregenten an. Mit ihnen wendet er sich gegen die beiden Federchen und verschlingt sie: zuerst zog er gegen Rom und veranlasste den Senat, den Julianus hinrichten zu lassen, dann wendete er sich gegen Niger, der in drei Schlachten bei Kyzikos, Nikäa und Issos geschlagen wurde, aus seiner Hauptstadt Antiochien floh, aber von den Verfolgern eingeholt und getödtet wurde. Nun wurde allerdings Julianus 193, Niger 194 getödtet, dagegen erhielten Caracalla erst 196, Geta 198 die Würde von Cäsaren; der Seher nahm die Ernennung derselben zu Mitregenten vorweg, um die Zusammengehörigkeit der drei Köpfe anzudeuten. Wenn von irgend einem, so ist es von Severus wahr, dass er den Erdkreis zittern gemacht und mit vieler Mühsal (σὺν πόνῳ πολλῷ) über die Erdenbewohner geherrscht habe und mächtiger gewesen sei als alle seine Vorgänger: ist doch seit Julius Cäsar, selbst Vespasianus

nicht ausgenommen, kein so gewaltiger Geist wie er im Besitze der Herrschaft gewesen. Die Mühsal kann aktiv oder passiv gemeint sein, für die letztere Bedeutung entscheidet die Analogie von 11, 40 (11, 44): die von Severus verursachte Mühsal deutet auf die zahlreichen Opfer seiner Grausamkeit und auf die schlimmen Folgen der ununterbrochenen Kriege, die er zu führen hatte, für die Römer. Auch bei *καὶ νεωτερισεῖ ἐν αὐτοῖς πολλὰ* kann es zweifelhaft sein, ob es mit dem Lateiner und Aethiopen als Activum zu fassen und mit *ὕψιστος* als Subject zu verbinden ist, oder ob es mit dem Araber als Intransitivum angesehen werden muss; doch ist Ersteres wahrscheinlicher: dann ist die Wiederherstellung des Reichs gemeint und die zahlreichen Neuerungen im Staatswesen, die von Severus und seinem Hause ausgingen, vor Allem die von Caracalla verfügte Ausdehnung des Bürgerrechts auf alle Freigebornen im römischen Reiche. Die Ruchlosigkeiten des Adlers, die Severus und seine Söhne wiederholen, sind die von ihm und seinem Mitregenten Caracalla erlassenen Verfolgungsedikte gegen Juden und Christen: darum heisst es, sie würden das Ende herbeiführen, nämlich das Erscheinen des Messias auf Erden.

11, 33—34 (11, 38), „Und hierauf sah ich, plötzlich war das mittlere Haupt nicht mehr sichtbar, so wenig wie die Flügelfedern, und es blieben nur die zwei anderen Häupter übrig, welche ihrerseits in ähnlicher Weise über die Erde herrschten und über die, so auf ihr wohnen.“ Interpretatio 12, 26—27 (12, 33—34): „Und was das betrifft, dass du das grösste Haupt hast verschwinden sehen, so ist dies die Deutung davon: nämlich das ist der Einzige von ihnen, der auf seinem Bette sterben wird, wenn schon unter Qualen; denn die beiden Ueberlebenden wird das Schwert fressen.“ Severus erkrankte in Britannien an der Gicht, zu den körperlichen Schmerzen kam der Kum-

mer über die Schlechtigkeit seines Sohnes Caracalla, sein Fussleiden verschlimmerte sich endlich bis zu einem solchen Grade, dass er vergeblich um Gift gebeten haben soll, um seinem qualvollen Zustande ein Ende zu machen (Tillemont III, 134); nach langer Krankheit starb er im J. 212 und hinterliess das Reich seinen Söhnen Caracalla und Geta gemeinschaftlich.

11, 35 (11, 39): „Und ich sah, da verschlang das Haupt zur Rechten das zur Linken.“ Interpretatio 12, 28 (fehlt Aeth., Arab.): „Denn das Schwert des Einen wird den fressen, der mit ihm herrscht; er jedoch wird in den jüngsten Zeiten durch das Schwert fallen.“ Das rechte Haupt ist der ältere Sohn des Severus, Caracalla, der tödtet das linke Haupt, d. i. den jüngeren, Geta, seinen Mitregenten; derselbe fällt durch das Schwert der von Caracalla abgeschickten Soldaten (Tillemont III, 185). Caracalla fiel 5 Jahre darauf durch den Dolch eines von Macrinus angestifteten Offiziers (Tillemont III, 224).

11, 36 — 12, 3 (11, 40 — 12, 5): „Und ich hörte eine Stimme zu mir sagen: Schaue um dich und merke auf das, was du siehst! Und ich sah hin, da erhob sich ein brüllender Löwe aus dem Felde, und ich hörte, wie er mit Menschenstimme zum Adler redete und zu ihm sagte: „Höre mich an, ich will zu dir reden! Der Herr spricht zu dir: Bist du es nicht, der übrig geblieben ist von den vier Thieren, die ich im Zeitlichen hatte regieren lassen, und damit durch sie das Ende der Zeiten käme? und das vierte kam und besiegte alle Thiere, die vorüber waren, und beherrschte tyrannisch das Zeitliche mit Zittern, den ganzen Erdkreis mit vieler Mühsal. Und während du so lange Zeit den Erdkreis bewohnt hast, hast du ihn mit List bewohnt und die Welt nicht mit Gerechtigkeit gerichtet; denn du hast die Sanften geplagt, die Ruhigen verletzt, die Lügner geliebt, die Wohnungen derer, die Gerechtigkeit säe-

ten, hast du zerstört, die Mauern derer, die dir nichts zu Leide gethan hatten, niedergerissen. Und deine Sünde ist vor den Höchsten gedrungen und dein Hochmuth vor den Starken. Und der Höchste sah den Hochmuth der Welt, und siehe, sie ist zu Ende und ihre Weltalter erfüllt. Deshalb wirst du gänzlich verschwinden, Adler, und deine furchtbaren Flügelfedern, und deine verbrecherischen Federchen, und deine bösartigen Häupter, und deine schlechten Krallen und dein ganzer nichtsnutziger Körper, auf dass die ganze Erde gelabt werde und, von deiner Gewaltthätigkeit befreit, Ruhe habe und das Gericht und die Barmherzigkeit ihres Schöpfers erwarte!“ Und es geschah, dass, während der Löwe diese Worte zum Adler sprach, das übriggebliebene Haupt so wenig mehr zu sehen war als die vier Flügelchen. Und die zwei, welche an das Haupt übergegangen waren, erhoben sich auch ihrerseits, um zu regieren[1]), und ihre Krallen zitterten[2]). Und ich sah, da verschwanden auch sie, und der ganze Körper des Adlers ward verbrannt, und die Erde erzitterte heftig.“ Interpretatio 12, 29—34 (12, 35—41): „Und was die beiden unter das Haupt rechts übergegangenen Federchen anbelangt, die du gesehen hast, so ist dies ihre Deutung: das sind die, die der Höchste vom Anfang des Endes bis zum Ende des Endes aufbewahrt hat, und das Ende wird sein wie der Anfang, nämlich eine schwache Regierung voll von Verwirrung[3]). Und was den Löwen anbetrifft, den du gesehen hast vom Felde sich erheben, brüllen und zum Adler

---

1) Ich schiebe mit Hilgenfeld S. 207 nach *duaeque* ein *quae* ein, setze aber vor *duaeque* einen Punkt und betrachte das *et* vor *erectae sunt* als Uebersetzung von *καὶ αὐτά*.

2) Das *et erat regnum eorum exile et tumultu plenum* des Lateiners scheint eine aus der *interpretatio* eingedrungene Glosse zu sein.

3) Der Araber und Lateiner ergänzen sich gegenseitig; im Aethiopischen ist confus übersetzt.

sprechen und ihm alle seine Ungerechtigkeit vorhalten, so ist dies die Erklärung dessen, was du vernommen hast: das ist der Gesalbte vom Samen David's, den der Höchste aufbewahrt hat für das Ende der Tage, und er wird kommen und ihnen ihre Sünden vorhalten und sie ihrer Verbrechen beschuldigen und alle ihre frevelhaften Gedanken feststellen. Und er wird sie lebend vor Gericht stellen, und wenn er sie überführt hat, wird er sie ausrotten. Aber mein übriges Volk, die gerettet sind auf dem Berge meines Heiligthums (Zion), wird er mit seiner Barmherzigkeit loskaufen, und wird sie erfreuen, bis dass der Tag des Gerichtes kommt, von dem ich zu dir im Anfang geredet habe.“ Die beiden letzten Federchen sind beim Anfang des Endes unter das rechte Haupt übergegangen, d. h. es ist ihnen bestimmt, erst nach diesem, also nach Caracalla, an die Regierung zu kommen. Nach Caracalla's Ermordung werden Macrinus und sein Sohn Diadumenianus, den er zum Cäsar, später zum Augustus ernannte, Kaiser, und ihre Regierung ist schwach und voll von Verwirrung, entspricht also völlig der der beiden Federchen. Ihre Herrschaft heisst das Ende des Endes, und dieses soll dem Anfange des Endes, also nach 12, 21 (12, 26) den Wirren vor dem Auftreten des Severus, entsprechen. Die Anfänge der kurzen Regierung des Macrinus liessen sich gut an; als aber Elagabalus sich empörte, verlor Macrinus den Kopf und benahm sich auf eine so schwache Weise, dass man noch vor der entscheidenden Niederlage seinen Untergang mit Sicherheit voraussah (Tillemont III, 260). Das Gesicht ist also nach der Schilderhebung Elagabal's verfasst, um so mehr, da erst durch den Kampf der beiden Kaiser mit einem Gegenkaiser ein ähnlicher Zustand wie der vor der Herrschaft des Severus eintrat. Andrerseits ist es verfasst, ehe die Kunde von dem Tode des Macrinus und seines Sohnes bekannt war, ihre Todesverkündigung ist wirkliche Weis-

sagung; denn unmittelbar nach dem Untergange der beiden letzten Federchen soll der Messias auf Erden erscheinen, nicht erst unter einem neuen Kaiser. Elagabalus liess sich am 16. Mai 218 zum Kaiser ausrufen, die Entscheidungsschlacht ward am 8. Juni 218 geschlagen, Macrinus floh vom Schlachtfelde (in Antiochien's Nähe) durch Kleinasien nach Chalkedon, ward hier ergriffen, zurückgebracht und in der kappadokischen Stadt Archelaïs auf Elagabal's Befehl enthauptet; Diadumenianus hatte dasselbe Schicksal. Die Zeit ihres Todes wird nicht angegeben; sicher kamen sie noch im Laufe desselben Sommers um. Hiernach fällt die Veröffentlichung des Adlergesichts mit Sicherheit in den Juni 218.

In der interpretatio folgt die Parusie des Messias ganz sachgemäss erst auf die Regierung der beiden letzten Federchen; in der Vision selbst ist die Folge eine umgekehrte, der brüllende Löwe erscheint schon unter Caracalla, während er noch zum Adler redet, kommt Caracalla um, folgen Macrinus und Diadumenianus, und erst mit ihrem Untergange rottet der Messias den Adler aus. Was aber in aller Welt konnte unter Macrinus einen Gläubigen bewegen, die Herrschaft des Messias als schon begonnen zu bezeichnen? Die Sache ist höchst unpassend und um so auffälliger, da man dem Verfasser des Adlergesichtes sonst nachrühmen muss, dass er die geschraubte Form, die durch ein derartiges Räthselspiel bedingt wird, nicht ungeschickt gehandhabt hat. Dazu kommt, dass das rechte Haupt (Caracalla) nach 12, 28 erst *in novissimis*, das ist, wie Hilgenfeld richtig bemerkt hat, nach dem Auftreten des Messias, umkommen soll. Aus diesem Grunde will Hilgenfeld (S. 207. 221) die Stelle 12, 2 (12, 3) so verstanden wissen, dass die zwei unter das Haupt übergegangenen Federchen schon längst, gleich bei ihren Uebergange, umgekommen seien; allein der Verfasser bleibt sich darin überall gleich, dass er jene Fe-

derchen erst nach dem rechten Haupte herrschen lässt, die Worte 11, 24 (11, 27—28) sind namentlich ganz unmissverständlich. Jene Schwierigkeit lässt nur Eine Lösung zu, da an eine wirkliche Prophezeiung Niemand im Ernste denken wird: die erste Abfassung des Gesichtes fällt unter Caracalla, zwischen 212—217; als Caracalla zwar durch das Schwert gefallen, der Messias aber nicht erschienen war, so corrigirte der Seher, um seine Prophetie zu retten, die beiden auf das rechte Haupt folgenden Federchen hinein und schob die Ankunft des Messias auf den Untergang des Macrinus und Diadumenianus hinaus, die Spuren dieser Nachbesserung sind aber nicht überall mit der gehörigen Sorgfalt verwischt worden. Diese Vermuthung empfiehlt sich noch durch zweierlei. Die Stelle 12, 3 (12, 4) ist wörtlich aus Daniel 7, 11: *τὸ θηρίον ἐκεῖνο ἀνηρέθη καὶ ἀπώλετο καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐδόθη εἰς καῦσιν πυρὸς*, nur ist *ἀνηρέθη καὶ ἀπώλετο* statt auf das Thier selbst auf die beiden Federchen bezogen worden. Streicht man v. 2 (2—3) als Nachtrag, so schliesst sich die Entlehnung aus Daniel auf das Engste an v. 1 an: „Und es geschah, dass, wie der Löwe diese Worte zum Adler geredet hatte, der letztere umkam und der ganze Körper des Adlers verbrannt ward: und die Erde erzitterte sehr.“ Ferner kommt erst dann, wenn man von den acht Federchen die letzten zwei streicht, einige Symmetrie in die Gliederung des apokalyptischen Thieres: nunmehr kommen auf die sechs Hauptfedern des linken Flügels ebensoviel Gegenfedern, und das Regiment der letzteren wird nicht mehr durch das der drei Häupter unterbrochen; endlich, was die Hauptsache ist, erhalten wir ganz von selbst eine richtige arithmetische Progression, nämlich 3 Häupter + 6 Gegenfederchen + 12 Flügelfedern.

Für die Heimath des Verfassers ist der Umstand, dass er den römischen Adler vom Meere her kommen lässt, von keiner Beweisskraft, weil er aus Daniel 7, 2

entlehnt ist. Wohl aber lässt sich daraus, dass das Original griechisch geschrieben war, und daraus, dass zwar Pescennius Niger, nicht aber Clodius Albinus, der westliche Nebenbuhler des Severus, berücksichtigt worden ist, folgern, dass er im Orient lebte. Ueber seinen Glauben lässt sich nur aus der Stelle über den Messias etwas entnehmen, die ich deshalb *in extenso* mitgetheilt habe. In der Strafpredigt des Löwen wird der Adler beschuldigt, die Wohnungen der Gerechten zerstört und die Mauern der Harmlosen niedergerissen zu haben; dies würde allerdings sehr gut auf einen jüdischen Verfasser zutreffen, der dabei an die Verbrennung des Tempels und die Zerstörung Jerusalem's dachte, während eine Zerstörung christlicher Kirchen unter Severus ein Anachronismus wäre: allein es fragt sich, wie weit die Ausdrücke buchstäblich zu nehmen sind. Die Eschatologie des Verfassers ist diese: der Messias wird erscheinen, Gericht über seine Widersacher halten und diese bestrafen, sein übriges Volk aber wird er erlösen und über dasselbe in Freuden herrschen bis an den Tag des jüngsten Gerichtes. Hierin sieht namentlich die Erlösung oder, wie der Aethiope übersetzt, Loskaufung des Gottesvolkes durch die Barmherzigkeit des Messias sehr christlich aus. Entscheidend aber ist die Erwägung, dass eine so spät wie 218 n. Chr. im Schoosse des Judenthums entstandene Weissagung nimmermehr Eingang in ein von der christlichen Kirche hochgehaltenes und vielgebrauchtes Buch gefunden haben kann. Bestätigend kommt dazu, dass gerade damals die Danielischen Visionen von Christen im christlichen Sinne ausgedeutet und auf Vorfälle der jüngsten Vergangenheit bezogen wurden: das Beispiel des Judas unter Severus wurde bereits erwähnt. So wenig wie über den Glauben des Propheten, können wir über seine geistige Befähigung in Zweifel sein: er legt in der That ein über-

raschend richtiges Verständniss der Hauptwendepunkte der römischen Kaisergeschichte an den Tag, und es ist von grösstem Interesse, zu hören, wie ein ungelehrter, aber scharfblickender Zeitgenosse über Macrinus, namentlich aber wie er über den grossen Severus urtheilt, Regenten, über welche die Ansichten der römischen Historiker so sehr auseinander gegangen sind. Aus diesem Grunde behält das Adlergesicht geschichtlichen Werth, wenn es uns auch nicht mit neuen Thatsachen bekannt macht.

Gerade dies, dass das Adlergesicht nur auf Bekanntes anspielt, macht die Deutung so leicht und sicher, und es wäre wunderbar, wenn noch Niemand auf diese so nahe liegende Lösung gerathen wäre. In der That aber hat schon Hartwig, Apologie der Apokalypse IV, 212 ff. den Verfasser des Esrabuchs zu einem Christen gemacht, der im Jahre 217 n. Chr. geschrieben habe (Lücke, S. 188). Ich kenne seine Gründe nicht [1]), bin aber überzeugt, dass nur das Adlergesicht den alten Herrn zu jenem Datum geführt haben kann, und mache das Resultat, insoweit es diese Vision betrifft, zu dem meinigen. Warum dieser Fund bei den neueren Forschern so gänzlich unbeachtet geblieben ist, liegt auf der Hand: Hartwig glaubte mit dem Datum des Adlergesichts ohne Weiteres das des ganzen Esrabuchs gefunden zu haben; da nun aber das erste sichere Citat desselben sich in den wo nicht im Jahre 194 [2]), doch spätestens 205 n. Chr.

---

1) Von dem jetzt veralteten Werke habe ich hiesigen Orts nur die beiden ersten Bände aufzutreiben vermocht.

2) Dies ist die gewöhnliche Annahme, die sich darauf stützt, dass Eusebios im Kanon unter diesem Jahre die Blüthe des Clemens anmerkt; aus dem Stromateis selbst geht nur das hervor, dass sie unter Severus geschrieben sind. Nun aber wissen wir durch Clemens selbst, dass er erst den *Προτρεπτικός*, dann den *Παιδαγωγός* und erst im Greisenalter sein Hauptwerk, die *Στρωματεῖς*, schrieb. Daher glaube ich, dass vielmehr die zweite Notiz, die Eusebios unter dem Jahre 2220 Abr. (205

verfassten Stromateis des Clemens von Alexandrien vorfindet (Lücke S. 151), so liegt es auf der Hand, dass der Kern der Schrift älter sein muss als 218. Ein zweites Zeugniss gewinnen wir aus der christlichen Einleitung, die wir dem Jahre 201 n. Chr. zugewiesen haben. Hiermit ist mathematisch bewiesen, was Noack S. 357 ff. schon aus inneren Gründen, aus dem Gedankengange des echten Esrabruchs, vermuthet hatte, dass das Adlergesicht eine spätere Interpolation ist.

IV. Die ursprüngliche Apokalyse.

Dass der Verfasser der ursprünglichen Esra-Apokalypse ein Jude war, ist fast ausnahmslos anerkannt worden (Lücke S. 189). Noack S. 341 weist noch genauer nach, dass die in dieser Schrift vorgetragenen Lehren die der Pharisäer sind. Wenn derselbe aber S. 344 in Stellen wie 7, 20—24 Lat. (5, 20—24 Aeth.) Anspielungen und Seitenhiebe auf die Christen findet, so ist dies gesucht und darum nicht überzeugend; näher liegt es wohl, bei denen, die „sich Gedanken der Eitelkeit in den Kopf gesetzt und sich Apostasie vorgenommen haben und dem Höchsten widersprechen, sagend, Gott ist nicht," an die Sadducäer zu denken. Das Buch ist nicht aus dem Hebräischen übersetzt, sondern ursprünglich griechisch geschrieben (Lücke S. 154). Aus diesem Grunde ist allerdings die Präsumption dafür, dass der Verfasser ein alexandrinischer Jude war, und Lücke hat dies S. 211 noch damit zu begründen gesucht, dass das Esrabuch unter den ägyptischen Christen vielverbreitet war. Andrerseits aber folgt der Verfasser in seiner Berechnung der Weltalter 10, 45 (10, 58), wie sich zeigen wird, dem hebräischen Texte, nicht der Septuaginta, und spielt mehr-

---

n. Chr.) hat, „*Clemens iis temporibus libris conscribendis operam dabat*", die Abfassungszeit der Stromateis im Auge hat.

fach auf die politischen Zustände Palästina's, nie auf Aegyptisches, an, und dadurch wird die ägyptische Heimath des Verfassers wieder bedeutend in Frage gestellt. Aus äusseren Gründen ergibt sich über die Abfassungszeit des Buches so viel, dass es später ist, als das Buch Daniel, welches vom Pseudo-Esra nachgeahmt wird (Lücke S. 187. 209), aber älter als der völlige Bruch zwischen Judenthum und Christenthum, da ein nach dieser Zeit unter den Juden entstandenes Apokryphon unmöglich in der christlichen Kirche solche Geltung hätte erlangen können, wie sie die Esraapokalypse ihren christlichen Erweiterungen und Nachbildungen nach zu urtheilen erlangt hat (Lücke S. 194). Diesen Bruch datiren die vorsichtigsten Forscher von der Zerstörung Jerusalem's; als äusserste Grenze steht der Aufstand des Barkochba fest. Das Buch ist also verfasst zwischen 167 v. Chr. und 135 n. Chr.

Der Verfasser unserer Apokalyse schreibt unter der Maske eines *Salathihel qui et Ezras* [1]), gibt sich also ohne Zweifel für den Vater das Serubabel aus. Die Person des Schriftgelehrten Esra wird gespalten und ein Theil seiner Thätigkeit, die Wiederherstellung der heiligen Schriften, auf einen ältern Esra übertragen, der als identisch mit Sealthiel, Vater des Wiederherstellers des jüdischen Staates ist. Geschrieben will das Buch sein im 30. Jahre nach der Zerstörung von Jerusalem, also 558 v. Chr. Es sind aber in dem Buche eine Anzahl chronologischer Angaben enthalten, aus deren Verbindung sich die eigentliche Abfassungszeit des Buchs ursprünglich wahrscheinlich mit völliger und jetzt noch mit annähernder Gewissheit erkennen liess. Wir haben nämlich

---

1) So hat 3, 1 (1, 1) auch der *cod. Saugermanensis*, so gut wie die äthiopische und arabische Uebersetzung. Also kann 5, 16 (3, 24) das Salathiel für den Namen des den Salathiel-Ezras besuchenden Volksfürsten unmöglich richtig sein und ist nach den beiden andern Uebersetzungen mit leichter Aenderung in Falthiel zu verbessern.

ausser dem fingirten Datum des Esra eine Angabe über d. Eintheilung der Zeit im Weltalter und wieviel davon bis Esra verflossen, wieviel noch Zwischenraum bis zum Erscheinen des Messias sei, und eine Bestimmung des Tempelbaus Salomo's nach Jahren der Welt: da nun der Verfasser das Erscheinen des Messias als für seine Zeit unmittelbar bevorstehend ansieht, so würde sich seine Zeit mit Sicherheit berechnen lassen, wenn wir nur wüssten, zu wie viel Jahren der Zwischenraum zwischen Tempelbau und Tempelzerstörung angesetzt war. Und ursprünglich scheint wirklich eine derartige Notiz dagewesen zu sein. Am Schlusse des Buches findet sich nämlich in den beiden orientalischen Uebersetzungen eine Angabe darüber, wie viel Jahre Esra nach der Wiederherstellung der heiligen Schriften noch gelebt habe, und das Datum seiner Aufnahme in den Himmel nach Jahren der Welt; die Auslassung der Stelle war in der lateinischen Uebersetzung unvermeidlich, weil in dieser das Buch hier nicht schliesst, sondern eine christliche Fortsetzung angehängt ist. Der Text ist im Wesentlichen gleichlautend, wenn auch die einzelnen Zahlen abweichen. Den Worten *quarto anno a sabbaticis annis* des äthiopischen Textes entspricht im Arabischen offenbar *et vixi septuaginta sex annos,* ich kann also darin nicht eine Rechnung nach 7jährigen Cyklen, sondern lediglich eine falsche Uebersetzung von *ἔτη τέσσαρα ἐπὶ ἑβδομήκοντα* sehen. Dann heisst es wieder im Aethiopischen *post annum creationis quinquies millesimo,* im Arabischen *post annum a creatione mundi quinquies millesimum vigesimum quintum:* offenbar sind dort die Zehner und Einer ausgefallen. Nun ist ein Punkt zu setzen; das Datum „am 10. (Aeth.) oder 12. (Arab.) Tage des 3. Monats“ gehört zum Folgenden, es ist der Tag von Esra's Himmelfahrt. Das Jahr gibt der arabische Text nicht an, im äthiopischen steht *nonagesimo et secundo,* wobei offenbar aus dem Vorigen *anno quinquies millesimo* zu ergänzen ist: 5025 + 74 ist 5099, also

ist vermuthlich im griechischen Originale ϟϑ′ in ϟβ′ verschrieben gewesen, während die 76 Jahre des arabischen Uebersetzers auf eine Vertauschung der Zahlzeicheu Vⲕ und VϤ zurückzuführen sind. Berechnet man die Jahre 5025 und 5099, in welche hiernach die Thätigkeit des Esra eingeschlossen wird, nach der alexandrinischen Weltära, so findet man die Jahre 469 — 395 v. Chr., in welche in der That Esra, aber nicht der Sealthiel-Esra unseres Buchs, sondern der bekannte Zeitgenosse des Königs Artaxerxes (den auch die christliche Einleitung 1, 3 im Auge hat), gesetzt zu werden pflegt. Dies, der Umstand, dass diese Berechnung nicht auf dem hebräischen Texte, dem der Apokalyptiker folgt, sondern auf den Zahlen der Septuaginta beruht, und die Thatsache, dass die alexandrinische Weltära erst seit dem Anfange des 5. Jahrhunderts vorkommt, erheben es zur Gewissheit, dass die jetzt vorliegende Berechnung eine christliche Interpolation ist. Es ist mir aber sehr wahrscheinlich, dass am Schlusse ursprünglich eine Angabe über Esra in Jahren einer den christlichen Bearbeitern oder Uebersetzern unverständlichen hebräischen Weltära stand, welche durch eine den ägyptischen Christen geläufige Datirung ersetzt ward; die 74 Lebensjahre des Esra, sowie Tag und Monat seines Endes können recht wohl ursprünglich sein. Doch ist auch trotz des Verlustes dieser genaueren Bestimmung die Berechnung der Weltalter in unserer Apokalypse ziemlich sicher, da in Bezug auf den Zeitraum zwischen Salomo und Nebucadnezar die Meinungsverschiedenheiten höchstens 40 Jahre betragen können.

9, 38 ff. wird eine Erscheinung beschrieben, die Esra auf dem Felde Ardath lat. (Arphad äth., Araat arab.), wahrscheinlich einer wirklichen babylonischen Localität, gehabt haben soll. Es ist ein trauerndes Weib, das 30 Jahre in kinderloser Ehe gelebt, nach 30 Jahren einen Sohn geboren

und ihn mit vieler Mühe grossgezogen hatte: aber an seinem Hochzeitstage war der Sohn gestorben. Das Weib wird auf Zion bezogen, ihr Sohn auf den Tempelbau, sein Grossziehen auf das Wohnen der Israeliten in Jerusalem, sein Tod auf die Tempelzerstörung. Die 30 Jahre der Unfruchtbarkeit des Weibes werden 10, 45—46 (10, 58—60) so erklärt: „Nämlich 3000 Jahre stand die Welt, als in Zion noch keine Opfer dargebracht wurden: und nach 3000 Jahren geschah es, dass Salomon die Stadt baute und Opfer darbrachte: da war es, wo die Unfruchtbare den Sohn gebar.“ Dass diess der Sinn der Stelle ist, hat Lücke S. 175 durch Vergleichung der verschiedenen Texte festgestellt; nur ist *anni saeculo III.* nicht in *annorum saecula triginta* zu verändern, sondern sowohl hierfür wie für das folgende *post annos III* zu schreiben *anni* $\overline{III}$, *post annos* $\overline{III}$: *saeculo*, d. i. *saecula*, ist die Randglosse Jemandes, der den Tausenderstrich übersah und doch erkannte, dass 3 Jahre hier zu wenig seien. Der *cod. Sangermanensis* stimmt also mit dem arabischen Texte wörtlich überein, während der Aethiope freier übersetzt hat: „die 30 Jahre der Unfruchtbarkeit sind die (ebensovielen) Jahrhunderte, wo in Zion noch kein Opfer dargebracht ward;“ dass, wie Lücke meint, im griechischen Urtexte γενεάς λ' gestanden habe, ist nicht wahrscheinlich. Nach der Septuaginta sind von Erschaffung der Welt bis auf den Tempelbau mindestens 4227 Jahre; Pseudoesra kann also nur dem hebräischen Texte gefolgt sein. Nach diesem erhält man, wenn man für den Zeitraum vom Auszug bis zum Tempelbau die 480 Jahre 1. Kön. 6, 1, zu Grunde legt, 3146 Jahre oder 3116, wenn man die Dienstbarkeit der Israeliten in Aegypten statt zu 430 mit Gen. 15, 13 zu 400 Jahren berechnet. Für beide Summen wäre 3000 Jahre eine sehr starke Abrundung; wahrscheinlich aber rechnete Esra nicht so, sondern in der Weise wie Josephus und nach ihm sämmtliche christlichen Chronographen, d. h. er zählte mit der

Septuaginta die Dienstjahre der Israeliten in Aegypten nicht von Jakob's, sondern von Abraham's Einwanderung und berechnete dagegen die Zeit von Moses bis Salomo nicht nach dem 1. Buche der Könige, sondern nach dem Buche der Richter. Diese Berechnungsart ist verschieden und meistens chronologischen Systemen zu Liebe sehr willkürlich ausgeführt worden: die älteste und zugleich den biblischen Zahlen am Treusten sich anschliessende ist die des Josephus, der den betreffenden Zeitraum zu 592 Jahren angibt [1]). Dann erhalten wir 1656 Jahre von der Schöpfung bis zur Fluth, 365 Jahre bis Abraham, 430 oder 400 Jahre der Dienstzeit in Aegypten, 592 Jahre zwischen Auszug und Tempelbau, zusammen 3043 oder 3013 Jahre, wofür 3000 Jahre eine sehr gelinde Abrundung ist. Der Ansatz der Dienstzeit in Aegypten zu 430 Jahren (nach Exod. 12, 40) ist der gewöhnliche, aber gerade von Esra schwerlich zu Grunde gelegte; er bestimmt nämlich 7, 28 (5, 29) die messianische Freudenzeit auf 400 Jahre, eine Zahl, die, wie Lücke S. 171 nachgewiesen hat, aus der Beziehung von Ps. 90, 15 (Erfreue uns nun wieder, nachdem du uns so lange plagtest) auf Gen. 15, 13 (da wird man sie zu dienen zwingen, und plagen vierhundert Jahre) herausgeklügelt ist: hätte also Esra den vorbildlichen Zeitraum zu 430 Jahren angesetzt, so wäre dies eine Inconsequenz, die man ihm ohne Noth nicht aufbürden darf. Wir betrachten demnach die 3000 Jahre als Abrundung von 3013. Doch ist die Möglichkeit offen zu lassen, dass die Zahl 3000 nicht rund, sondern genau ist und dass sich Esra des Ueberschusses durch eine abweichende, uns anderwärts nicht überlieferte Berechnung der Richterzeit entledigt hat. — Der Tempel wurde erbaut 241 Jahre nach der Gründung von Tyros, die in das Jahr 1218 v. Chr. gehört [2]), also 977 v. Chr.

1) Ant. Jud. VIII, 3, 1.

2) Von mir nachgewiesen im Lit. Centralbl. vom 27. Nov. 1858 S. 759.

Allein diese richtige Zeitrechnung ist bei den Juden frühzeitig in Vergessenheit gerathen; bereits 300 Jahre vor Josephus bestimmte der jüdische Historiker Demetrios, der unter Ptolemäos Philopator schrieb, den Zwischenraum von Sanherib's Eroberungszuge bis zur Zerstörung von Jerusalem auf 128 (schr. 125) J. 6 Mon., rechnete also auf Manasse's Regierung 55 volle Jahre (*Clem. Strom.* 1, 21. *p.* 146 *Sylb.*). Die späteren Juden und ihnen folgend die christlichen Chronographen rechnen, unbekümmert um etwaige Mitregentschaften, die biblischen Zahlen einfach zusammen. Die letzteren pflegen sich an die Könige von Juda zu halten: legt man die Summe ihrer Regierungsjahre zu Grunde, so erhält man für die Zeit vom 4ten Jahre Salomo's exclusive bis auf die Zerstörung von Jerusalem 429½ Jahre. Oder man betrachtet, wie dies Josephus gethan hat, die Jahresreihe der Könige von Israel als massgebend, so findet man durch Addition für denselben Zeitraum die Summe von 411 Jahren. In jenem Falle ergibt sich für den Tempelbau das Jahr 1016, in diesem das Jahr 998 v. Chr. Jenachdem man den Zeitraum von Adam bis Salomo zu 3000 oder zu 3013 Jahren berechnet, erhält man von den erwähnten drei Ausgangspunkten sechs verschiedene Schöpfungsjahre: 1) 3977 oder 3990, 2) 4016 oder 4029, 3) 3998 oder 4011 v. Chr.[1]).

14, 10—12 (14, 8—9) heisst es nach der lateinischen Uebersetzung: „Denn die Welt hat ihre Jugend überschritten und die Zeiten fangen an zu altern; in zwölf Theile nämlich ist das Weltalter getheilt, und es ist in den

1) Für die spätere Zeit unserem Verfasser eine Abweichung von der richtigen Zeitrechnung zuzutrauen, liegt kein Grund vor: ist doch dem Verfasser des Buches Daniel die wahre Zeit des Nebucadnezar noch sehr gut bekannt; wenn Josephus und Julius Africanus die Zerstörung Jerusalem's viel zu hoch hinaufrücken, so beruht das auf individuellen Berechnungen des Anfangs des Kyros.

zehnten eingetreten und in die Mitte des zehnten Theils; es sind aber von ihm noch übrig zwei Theile nach der Mitte des zehnten." Ueberliefert ist *et transierunt eius decima et dimidium decimae partis*, unsinnig; es wird aber nicht mit Fabricius *decima in novem* zu ändern, sondern nach der Analogie der äthiopischen Uebersetzung ein griechisches *καὶ παρῆλθεν* (*ὁ αἰὼν*) *εἰς τὸ δέκατον αὐτοῦ μέρος καὶ εἰς τὸ ἥμισυ τοῦ δεκάτου* als zu Grunde liegend anzunehmen sein, wobei *εἰς* unübersetzt geblieben ist. Im Aethiopischen lautet die Stelle: „in zehn Theile nämlich ist das Weltalter getheilt, und es ist in den zehnten eingetreten, und übrig ist noch die Hälfte des zehnten"; das Uebrige fehlt. Der Araber umgeht die verwickelte Berechnung durch ein „der grössere Theil der Jahre ist verflossen, sehr wenige sind nur noch übrig". Das Auseinandergehen der Texte ist gewiss nicht zufällig; nur darin ist Uebereinstimmung, dass bis auf Esra 9½ Theile des Weltalters verflossen waren. Da fingirt wird, dass Esra im Jahre 558 v. Chr. schrieb, so ergibt sich durch Subtraction dieses Jahrs von den sechs möglichen Schöpfungsepochen unseres Verfassers, dass Esra mindestens im 3420sten, höchstens im 3472sten Jahre der Welt blühte; es ist natürlich nicht nöthig, dass dieses Jahr genau das mittelste des 10ten Theils ist, wofern nur die Fehlerweite einige Jahre nicht überschreitet. Dividirt man jene Zahlen durch 9½, so findet sich, dass ein jeder Theil zu 360—366 Jahren berechnet ist. Es liegt auf der Hand, dass nicht jede beliebige Jahrsumme zur Einheit bei der Eintheilung der Weltdauer gestempelt werden kann, sondern nur eine runde oder eine in der Tradition bedeutsam gewordene oder eine in irgend einer anderen Beziehung typische, symbolische Zahl. Im Bereiche der Zahlen, zwischen denen wir wählen können, eignet sich keine so vorzüglich zur Einheit für einen Theil des Weltalters als 365, die Zahl der Tage des Jah-

res: eine Periode von 365 Jahren ist recht eigentlich ein grosses Jahr. Auch die daraus abgerundete Zahl 360 würde recht gut passen, um so mehr, da sich ein grosses Jahr von 360 Jahren schicklich in 12 grosse Monate von je 30 Jahren zerlegen liesse. Eine von beiden Summen ist gewiss das Maass für die Theile des Weltlaufs, das Esra meint. Verbinden wir diese Einheiten mit den sechs möglichen Schöpfungsepochen, so ergeben sich zwölf Varianten der Rechnung, welche die genaue Mitte des 10ten Theils frühestens in das Jahr 609, spätestens in das Jahr 509 v. Chr. bringen; jenes Datum liegt 51 Jahre vor, dieses 49 Jahre nach dem Jahre 558, in welchem Esra die Enthüllung erhalten haben soll: an sich ist demnach jede dieser zwölf Rechnungen zulässig. — Die Hauptfrage ist nun die, ob der Lateiner mit seinen 12 Theilen, von denen noch 2½ übrig seien, oder der Aethiope mit seinen 10 im Rechte ist, von denen nur noch ein halber der Zukunft angehöre. Lücke S. 182 hat sich unbedingt für die Richtigkeit der äthiopischen Lesart entschieden: 1) weil aus dem nächsten Texteszusammenhange hervorgeht, dass von dem ganzen Weltlauf nur noch die kürzeste Zeit übrig ist: im nächsten Verse heisst es: „nunmehr also triff die letzten Verfügungen über dein Haus"! für diese Frist seien 2½ Theile offenbar zu viel; 2) weil auch Henoch die Weltzeit in 10 Wochen eintheilt. Gewiss wiegen die Argumente nicht leicht, noch stärker aber ist die Evidenz, die dagegen spricht. 10 Theile zu 360 oder 365 Jahren ergeben für den ganzen Weltlauf 3600 oder 3650 Jahre; wollte man nun auch das 400jährige Reich des Messias, das doch noch der jetzigen Welt angehören soll, ganz bei Seite lassen, so käme man doch, wenn man eine von beiden Summen von einer der sechs Schöpfungsepochen zwischen 4029 — 3977 abzöge, mit dem Ende der Welt in die Jahre zwischen 429 — 327 v. Chr., also auch mit dem spätesten Termine

lange vor die Zeit, in der die Apokalypse des Esra möglicher Weise verfasst sein kann. Von dieser Lesart muss also ganz abgesehen werden. Lücke's Bedenken lassen sich in der That recht gut heben; man muss nur die Zwitterstellung des Apokalyptikers im Auge behalten, der für seine eigene Zeit die Ankunft des Messias erwartet, aber doch die angenommene Maske eines längst heimgegangenen Sehers nicht aufgeben kann. Im Sinne der Gegenwart redet er daher überall von dem Ende der Welt als etwas nahe Bevorstehendem, so an unserer Stelle, so namentlich 4, 45—50 (2, 52—59), wo er die noch zukünftige Zeit im Vergleich zu der schon verflossenen mit dem nach dem Ausbrennen eines Feuers noch aufsteigenden Rauche oder mit den nach Aufhören eines Gewitterregens noch fallenden Tropfen vergleicht. Es kam ihm aber darauf an, irgendwie den Leser errathen zu lassen, welches denn der für die Ankunft des Messias bestimmte Termin sei, und er bewerkstelligte dies am Schicklichsten in der Weise, dass er den ganzen Weltlauf in gleiche Theile theilte und angab, wie viel davon bis auf die Zeit des wirklichen Esra, für den er sich ja ausgab, verflossen seien. Die Inconsequenz ist so gross nicht und sie wird noch dadurch gemildert, dass, wie Hilgenfeld S. 224 nachgewiesen hat, von den nach dem lateinischen Texte noch übrigen $2\frac{1}{2}$ Theilen die 400jährige Herrschaft des Messias als noch zu dem jetzigen Weltlauf gehörig abzuziehen ist. Die Verwandlung der 12 Theile in 10, der $2\frac{1}{2}$ restirenden in $\frac{1}{2}$ betrachte ich als eine absichtliche Aenderung, die von derselben Hand ausgegangen ist wie die Interpolation des Schlusssatzes. Nach der alexandrinischen Weltära verflossen von Adam bis Christus 5500 Jahre; theilt man diese in 10 gleiche Theile, so läuft mit dem J. d. W. 4950 der 9te Zeittheil ab, und Esra, dessen Ende die Alexandriner in das J. d. W. 5099 setzen, starb, als von dem 10ten Theile 149 Jahre bereits verflossen, 401

Jahre noch zukünftig waren, also freilich nicht genau in der Mitte desselben: es scheint aber, dass die für einen Christen unbrauchbaren 400 Jahre des jüdischen Messiasreiches auf die Zeit von Esra bis Christus gedeutet wurden, nämlich als die Zeit der gesalbten Hohenpriester und Könige (χριστοί) des jüdischen Volkes, die mit der Verwandlung Judäa's in eine römische Provinz ihr Ende erreicht: nach alexandrinischer Rechnung fiel Christi Geburt ein Jahr nach diesem Ereignisse, 5500 d. W. = 7 n. Chr. Die Geburt des wahren Messias liess sich demnach als der Beginn des künftigen Weltlaufs auffassen und somit die jüdischen Vorstellungen des Buchs passend in's Christliche übersetzen. Zieht man die nach dem Todesjahre Esra's anhebenden 400 Jahre der χριστοί von den 550 Jahren ab, die dem 10ten Theile des Weltlaufs zukommen, so bleiben für den Anfang desselben 150 Jahre (4950—5100): somit ist das Jahr 5025, in welches die Nachschrift die Wiederherstellung der heiligen Schriften durch Esra setzt, genau das mittelste des vormessianischen 10ten Zeittheils. Diese Uebereinstimmung bestätigt meine Verbesserung der theilweise verschriebenen Zahlen der Nachschrift. Dass bei der Umänderung der über die Eintheilung der Weltalter handelnden Stelle die Zehntheilung im Buche Henoch mit von Einfluss gewesen ist, ist eine mögliche, aber nicht nothwendige Annahme. Die von uns als ursprünglich erkannte Zwölftheilung des Weltlaufs hat die entschiedenste Analogie in der Zeitrechnung des Josephus, der die ganze Zeit von Erschaffung der Welt bis auf Jerusalem's Zerstörung durch Titus, also in politischer Beziehung den αἰὼν οὗτος der Juden, auf 4800 Jahre berechnet, d. h. 12 Perioden von je 400 Jahren. Jenachdem man in der Esra-Apokalypse 365 oder 360 Jahre als Einheit nimmt, ergiebt sich als Dauer des ganzen Weltlaufs die Summe von 4380 oder von 4320 Jahren, und nach Abzug der 400 Jahre des Messiasreichs blei-

ben 3980 oder 3920 für die Zeit von der Schöpfung bis zur Ankunft des Messias. Subtrahiren wir diese von den sechs möglichen Schöpfungsepochen, so erhalten wir für den Messias zwölf mögliche Termine: 4 n. Chr. oder 57 v. Chr., 10 v. Chr. oder 70 v. Chr., 36 v. Chr. oder 96 v. Chr., 49 v. Chr. oder 109 v. Chr., 18 v. Chr. oder 78 v. Chr., 31 v. Chr. oder 91 v. Chr. Unmittelbar vor einem dieser Termine muss das Buch geschrieben sein; in welchem, darüber müssen anderweitige Indicien entscheiden.

Bauer und Volkmar behaupten, das Buch sei nach der Zerstörung Jerusalem's verfasst, und stützen sich dabei auf die Erwähnung der Verwüstung Zion's 3, 2 (1, 2), der Verbrennung Zion's 12, 44 (12, 51), der Verödung Zion's und Erniedrigung des Heiligthums 12, 48 (12, 55), vor Allem auf die Stelle 10, 21—23 (10, 28—36): „Denn du siehst, dass unser Heiligthum verwüstet, unser Altar niedergerissen, unser Tempel zerstört, unser Psalter vernichtet, unser Lobgesang verstummt, unser Jauchzen dahin, das Licht unserer Leuchte ausgelöscht, die Lade des Gesetzes geplündert, unser Heiliges besudelt und der Name Gottes, der wider uns angerufen worden ist, schier entweiht ist, dass unsere Freien Schmach ausgestanden haben, unsere Priester verbrannt worden, unsere Leviten in die Gefangenschaft gewandert, unsere Jungfrauen entehrt [gemordet, Aeth.], unsere Frauen geschändet, unsere Gerechten geraubt, unsere Kinder von uns weggerissen, unsere Jünglinge zu Sklaven gemacht, unsere Starken schwach geworden sind; und, was mehr als dieses Alles ist, dass das Panier Zion's seines Ruhmes entkleidet worden ist: jetzt ist Zion in die Hand derer gegeben, die uns hassen!" War einmal der Schauplatz in die Zeit des Exils zurückverlegt, so konnte eine Erwähnung der Zerstörung Jerusalem's und des Tempels durch Nebucadnezar gar nicht vermieden werden: also folgt aus diesen Stellen, die durch die

fingirte Situation bedingt sind, für die Abfassungszeit des Buches gar nichts, wie schon Lücke S. 203 richtig bemerkt hat. Im Gegentheil ist es auffällig, wie wenig gerade von der Zerstörung des Tempels die Rede ist, die doch den Juden ihrer ganzen religiösen Anschauung nach als etwas viel Aergeres erscheinen musste als die Zerstörung der Stadt oder des Staates. So fängt das Buch gleich an „*anno trigesimo ruinae civitatis*", und an allen den oben angeführten Stellen tritt der Untergang des Tempels zurück; wohl am Auffälligsten aber ist 10, 54 (10, 68): „denn nicht konnte Menschenwerk auf der Stätte bleiben, wo die Stadt des Höchsten erscheinen soll." Unter allen Umständen hätte es hier näher gelegen, zu sagen: „der Tempel des Höchsten"; um so mehr wird man zu der Folgerung genöthigt, dass der Tempel noch nicht zerstört war, als diese und ähnliche Stellen geschrieben wurden. Ja, gerade an jener einzigen längeren Stelle, wo die Zerstörung des Tempels wirklich erwähnt wird, macht der Schlusssatz die beliebte Beziehung auf die Zerstörung durch Titus geradezu unmöglich; denn nachdem alle Greuel der Verheerung ausgemalt worden sind, heisst es, schlimmer als alles dies sei es, dass das Panier (oder wie man sonst *signaculum*, *σημεῖον*, übersetzen will) von Zion seines Ruhmes beraubt, Zion in die Hände der Feinde gegeben sei: aber die Fremdherrschaft lastete ja schon lange vor Titus auf den Juden; welchen Sinn also hätte es gehabt, diese als das ärgste aller durch die Zerstörung des Tempels herbeigeführten Uebel auszugeben? Eben aus dieser Stelle ist es vielmehr recht ersichtlich, dass das, was des Sehers Gemüth im Innersten bewegt, die Fremdherrschaft über Judäa ist, hinter welcher für ihn alle Leiden der Vorzeit, Zerstörung und Exil, völlig zurücktreten. Die Herrschaft der Heiden über das Volk Gottes ist der Angelpunkt des ganzen Buchs, man vergleiche namentlich 3, 27—28 (1, 26—27), 4, 23

(2, 33), 5, 28—29 (3, 36), 6, 57—58 (4, 64—65); zu erklären, wie Gott eine solche Anomalie habe zulassen können, ist der eigentliche Zweck seines Verfassers (Näheres bei Hilgenfeld S. 232). Nur hierin kann die nothwendig voraussetzende Analogie der Zeitverhältnisse des Verfassers mit denen des alten Esra bestehen (vergl. Lücke S. 190); am Deutlichsten geht dies hervor aus der absichtlichen Hinaufrückung des Esra in die Zeit der chaldäischen Eroberung: ohne Zweifel hatte die gegen die Juden humane Perserherrschaft zu wenig Aehnlichkeit mit derjenigen Fremdherrschaft, die zu des Verfassers Zeit auf den Juden lastete und welche keine andere sein kann als die römische. Folglich ist die Apokalypse des Esra nach 63 v. Chr. geschrieben, es fallen somit von den zwölf möglichen Terminen fünf weg und es bleiben nur die sieben zwischen 57 v. Chr. und 4 n. Chr. zulässig. Die ersten Schläge, welche die Römer gegen die Juden führten, entsprechen zur Genüge der fingirten Situation: bei der Eroberung Jerusalem's durch Pompejus (63 v. Chr.) wurde die Stadt erstürmt, Pompejus drang mit seinen Offizieren in das Allerheiligste, viele Patrioten suchten aus Verzweiflung den Tod, indem sie sich in die Tiefe stürzten oder mit ihren Häusern verbrannten; dann ward die königliche Würde abgeschafft, Judäa zinsbar gemacht und aller früheren Eroberungen beraubt, die Mauern Jerusalem's niedergerissen und streng verboten, sie wieder aufzubauen (Jos. A. J. XIV, 4, 4. 5, 2). Dann plünderte Crassus im J. 54 mitten im Frieden den Tempel Endlich im J. 37 erstürmte Sossius die Stadt und den Tempel, wobei die Tempelhallen verbrannt und von den wüthenden Soldaten Alle, die ihnen in den Weg kamen, Kinder, Greise, Weiber, erschlagen wurden (Jos. A. J. XIV, 16, 2). Und, was schlimmer als dies Alles war, durch den Sieg des Sossius wurde den Juden ihr verhasster Feind Herodes als König aufgezwungen, der den Rö-

mern als schmeichelnder Knecht, den Griechen als freigebiger Freund, den Juden als habgieriger Tyrann gegenübertrat. Ich dächte doch, hierin wären selbst im Einzelnen hinreichende Analogieen zu den Schilderungen des Pseudoesra geboten.

Die Stelle, die den sichersten Aufschluss über die Abfassungszeit des Buchs gibt, steht 6, 7—10 (4, 14—17): „Und ich sprach: welches ist die Signatur für die Trennung der Weltalter? oder wann ist das Ende des ersten und der Anfang des folgenden Weltalters? Und er sprach zu mir: Von Abraham an bis Isaak, da von ihm geboren wurden Jakob und Esau, von Anfang an hielt die Hand Jakob's die Ferse Esau's; denn das Ende dieses Weltlaufs ist Esau und der Anfang des folgenden Jakob. Nämlich das Letzte am Menschen ist die Ferse und das Erste am Menschen die Hand[1]); zwischen der Ferse und der Hand suche nichts Anderes, Esra!" Der Scharfsinn Hilgenfeld's (S. 195) hat gesehen, dass hier auf die Herrschaft der Idumäer, d. h. des Herodes und seines Hauses, angespielt wird, mit der dieses Weltalter abschliessen und der Jakob, d. h. das Messiasreich, auf dem Fusse folgen solle. Also sind die *tribus impiae*, denen nach 4, 23 (2, 33) das Volk Gottes überantwortet worden ist, die Römer und Idumäer. Arabische Schriftsteller, die aber hierin augenscheinlich rabbinischen Traditionen gefolgt sind, kennen eine von Melchisedek der Rebecca ertheilte Verkündigung, dass Esau sich dem Jakob unterwerfen werde, und machen den Esau zum Stammvater der Römer oder, wie sie sich ausdrücken, der Franken (Zeitschr. d. deutschen Morgenld. Gesellsch. II,

1) Der äthiopische Text ist unsinnig, nur der Araber hat die Stelle richtig verstanden. Der lückenhafte lateinische Text dürfte etwa so herzustellen sein: *[Hominis enim extremitas calcaneus, et summitas] hominis manus. Inter calcaneum et manum aliud noli quaerere, Esdra.* Die Verbesserung der Interpunktion scheint unerlässlich.

238). Die seltsame Genealogie der Römer kann nur darin ihren Grund haben, dass idumäische und römische Herrschaft für die Juden Eins waren, und ist höchstwahrscheinlich nur eine Ausdeutung unserer, wie man aus der Angabe des Arabers sieht, vielverbreiteten Prophezeiung: als das Idumäerreich untergegangen und der Messias doch nicht gekommen war, deutete man Esau auf Rom und suchte so die Authentie der Prophezeiung zu retten. Beim Esra wird man diese Deutelei später Zeit nicht voraussetzen dürfen, sondern muss Esau buchstäblich auf die Idumäerherrschaft über Judäa beziehen. Diese begann 37 v. Chr. und endigte im Wesentlichen mit der Verwandlung Judäa's in eine römische Provinz 6 n. Chr.; da aber von jüdischem Lande wenigstens Galiläa und Peräa unter der Herrschaft des Herodes Antipas blieben und dann der ältere Agrippa sogar das ganze Reich des ersten Herodes auf kurze Zeit wieder unter sich vereinigte, so kann man als letzten Termin der Idumäerherrschaft den Tod des Agrippa 44 n. Chr. ansehen. Die Herrschaft des jüngeren Agrippa über verschiedene, an Judäa grenzende Gebiete berührte die Juden gar nicht; dass er Tiberias, Taricheä und Julias geschenkt bekam, konnte vernünftiger Weise ebenso wenig als eine Herrschaft Esau's vor der zu erwartenden Jakob's aufgefasst werden, wie das terroristische Auftreten einiger idumäischen Zeloten während der Belagerung von Jerusalem. In den Zeitraum von 37 v. Chr. — 44 n. Chr., auf welchen wir hiernach beschränkt sind, fallen von den sieben noch möglichen Terminen fünf: 36 v. Chr. oder 31 oder 18 oder 10 v. Chr. oder 4 n. Chr., also alle innerhalb der Regierung des Herodes und Archelaos.

Die Zeichen, welche dem Erscheinen des Messias vorangehen sollen, werden an mehreren Stellen beschrieben, am Ausführlichsten 5, 1—12 (3, 1—19) und 6, 18—28 (4, 21—32); es sind theils natürliche, theils übernatürliche,

namentlich an der zweiten Stelle. Wir würden nicht wissen, was von diesen Zeichen historisch ist, käme uns nicht 9, 1—4 (9, 1—5) zu Hülfe, wo es heisst: „Rechne dir die Zeit im Gedanken aus: und wenn du gesehen haben wirst, dass ein Theil der Zeichen, die dir vorausgesagt sind, vorüber ist, so wisse, dass dies eben die Zeit ist, in der der Höchste die Welt, die von ihm geschaffen ist, besuchen wird! Und wenn in der Welt gesehen werden wird eine Bewegung der Länder, Anschläge der Nationen, Befleckung des Volkes (mit Blut), Uneinigkeit der Fürsten, Rathlosigkeit der Landpfleger, dann wisse, dass von diesen Dingen der Höchste geredet hat vom Anfange an in den Zeiten vor dir[1])!" Der Seher fällt hier, wie man sieht, aus der Rolle; denn für Esra, der lange vor dem Anfange der letzten Zeiten von der Erde scheidet, hat es keinen Werth, zu wissen, dass, wenn ein Theil der verkündeten Zeichen vorbei ist, das Ende nahe sei, wohl aber für die Zeitgenossen unseres Sehers, auf die der Wink berechnet ist. Die hier erwähnten Zeichen der Zeit gehören also sicher der Vergangenheit an, und wir dürfen damit die Parallelen verbinden, die sich dazu an den beiden ersten Stellen finden. Nämlich an der ersten: „und wenn der Herr dir das Leben schenkt, wirst du nach der dritten Posaune sehen, wie die Erde erschüttert wird" . . . „die

1) Der Aethiope hat *et pollutus erit populus*, der Araber *et seditiones gentium*, der Lateiner lässt das Sätzchen aus; ich vermuthe *καὶ λαοῦ μιάσματα*, worunter gemeint sein kann, dass das Volk (d. h. im Gegensatze zu den vorher genannten *ἔθνη*, das Volk Gottes) sich durch Blutvergîessen befleckt hat oder von Anderen mit Blut befleckt worden ist. Das folgende *ducum inconstantiae* ist sichtlich *στρατηγῶν ἀσυστασίαι*. Ueber die allgemeine Bedeutung des letzten Satztheils lassen uns die Uebersetzungen nicht im Zweifel; die arabische Paraphrase *rectorumque variis in locis nemine existente qui illos dirigat* ermöglicht uns die Rückübersetzung in ein griechisches *καὶ τοπαρχῶν ἀβουλίαι*.

Völker werden in Bewegung gerathen" . . . „und die Freunde werden sich alle wechselseitig bekämpfen". Und an der zweiten Stelle, wo die Offenbarung durch ein Erdbeben begleitet wird, heisst es: „und es wird zu jener Zeit geschehen, dass Freunde ihre Freunde wie Feinde mit Krieg überziehen; und die Erde wird mit denen, die auf ihr wohnen, erzittern". Die Vergleichung dieser Angaben lehrt, dass mit der *motio locorum* (τόπων κίνησις) 9, 3 (9, 2) ein Erdbeben gemeint ist. Der grosse Völkerkrieg wird noch an einer vierten Stelle berührt 13, 29—32 (13, 36—37). Hier heisst es: „Siehe, die Tage kommen, wo der Herr die, welche auf der Erde wohnen, anfangen wird zu erretten. Und er wird die Erdenbewohner mit Sinnesverblendung heimsuchen: und die Einen werden die Anderen zu überwältigen trachten, eine Stadt die andere Stadt, ein Land das andere Land, und Volk wird sein gegen Volk, und Reich gegen Reich. Und wenn dies geschieht und die Zeichen eintreffen, welche ich dir gezeigt habe, dann ist es, wo mein Sohn sich offenbaren wird!" Es wird dann weiter verkündet, sobald diese Völker vom Erscheinen des Messias hörten, würden sie sich vereinigen und mit ihrer gesammten Macht den Messias angreifen, der aber werde sie vernichten und Zion wieder herstellen. Hieraus geht mit Sicherheit hervor, dass der Seher schrieb, ehe dieser allgemeine Krieg entschieden war; denn noch im Laufe desselben erwartet er das Erscheinen des Messias. Uebersehen wir nun die ganze Periode von 37 v. Chr. bis 6 n. Chr. oder auch, wenn man will, bis 44 n. Chr., so finden wir nach der Eroberung Alexandrien's durch Octavianus absolut Nichts, was im Entferntesten auf diese Schilderungen passte; vielmehr werden wir mit Nothwendigkeit auf die Zeit vor dem Jahre 30 v. Chr. geführt und können nicht umhin, in dem grossen Kriege, den Freunde mit Freunden führen, den Bürgerkrieg zwischen Antonius und

Octavianus (32—30 v. Chr.) wiederzuerkennen: wenn irgend einer, war dieser ein allgemeiner Völkerkrieg, weil zu ihm von beiden Seiten die sämmtlichen Contingente der unterworfenen Völker und Könige aufgeboten wurden. Erst unter diesem Gesichtspunkte erhält die Stelle 9, 1 ff. ihre rechte Bedeutung als ein Blick des Sehers auf die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit. Die Anschläge der Nationen weisen hin auf den Einfall der Parther und ihren Versuch, sich in Palästina festzusetzen (40 v. Chr.), die Befleckung des „Volkes“ auf den verheerenden Krieg zwischen den Anhängern des Antigonos und des Herodes, auf die Erstürmung Jerusalem's durch Sossius, auf das Blutgericht, das Herodes nach dem Siege über die Patrioten hielt (37 v. Chr.), auf die Ermordung des Knaben Aristobulos, der der Hohepriester Gottes war (36 v. Chr.), die Uneinigkeit der Fürsten auf den Ausbruch der Feindseligkeiten zwischen Antonius und Octavianus, die Rathlosigkeit der Toparchen auf das Entsetzen, in welches Herodes durch die Nachricht von der Schlacht bei Aktion gerieth: er selbst und alle seine Freunde und Feinde — erzählt Jos. A. J. XV, 6, 1 — gaben ihn verloren, und, um keinen Prätendenten hinter sich zu lassen, liess er vor seiner Abreise zum Octavianus den greisen Hyrkanos unter einem nichtigen Vorwande hinrichten und gab seinen Vertrauten den geheimen Befehl, sobald sie die Nachricht erhielten, dass ihm etwas zugestossen sei, sein Weib, die Makkabäerin Mariamme, und deren Mutter Alexandra zu tödten. Bekanntlich entging Herodes glücklich aller Gefahr; die Apokalypse des Esra muss verfasst sein vor seiner Rückkehr und ehe Octavianus in Aegypten dem Kriege ein Ende machte, im Spätherbst 31: die Zwischenzeit schwüler Erwartung nach der Abreise des Herodes eignet sich am Besten zu dem ganzen Tone des Buches, sie war ganz darnach angethan, mitten unter dem ärgsten Druck

die Messiashoffnungen, welche Esra als der Erfüllung ganz nahe ansieht, neu zu beleben. Sollte ja noch ein Zweifel obwalten, so wird dieser durch die Anspielung auf ein Erdbeben beseitigt: im Jahre der Schlacht bei Aktion erfolgte zu Anfang des Frühjahrs in Judäa ein Erdbeben von solcher Heftigkeit wie nie eins zuvor; 30000 Menschen wurden dadurch verschüttet, das umgekommene Vieh war zahllos (Jos. B. J. I, 19, 3. A. J. XV, 5, 2). Da auch noch von den fünf möglichen Terminen für den Messias, die in die herodianische Zeit fallen, der eine gerade auf das Jahr 31 v. Chr. trifft, so kann dieses Datum als völlig gesichert gelten. Also sind die 3000 Jahre von der Schöpfung bis zum Tempelbau Abrundung von 3013, und vom Tempelbau bis zur Tempelzerstörung sind nach den Jahren der Könige von Israel 411 Jahre gerechnet; jedes der 12 Weltalter misst 365 Jahre, die Schöpfung fällt nach Esra in das Jahr 4011, der Tempelbau 998, die Tempelzerstörung 587, die Mitte des 10ten Weltalters in das Jahr 543 (also nur 15 Jahre später als 558, das Datum des Esra-Sealthiel), der Messias 31 v. Chr. Somit wäre denn das Resultat Hilgenfeld's, der die Abfassung in die Zeit des dritten Bürgerkriegs versetzt hat (S. 222. 236), auf etwas verschiedenem Wege glänzend bestätigt.

Nachdem so aus den sicheren chronologischen Indicien des Buches ein Schluss gezogen worden ist, wird es gestattet sein, eine Angabe in Betracht zu ziehen, die bisher von uns absichtlich bei Seite gelassen worden ist, weil sie auf die wirkliche Abfassungszeit des Esrabuchs zwar anspielen kann, aber nicht anspielen muss[1]). Ich meine die Worte 3, 1 (1, 1): „im 30. Jahre des Untergangs unserer Stadt war ich in Babylon, ich Sealthiel, auch Esra genannt,

1) In diesem Sinne hat bereits Lücke über die Stelle verständig geurtheilt (S. 195).

und lag beunruhigt auf meinem Lager," und die ähnlichen 3, 29—30 (1, 28—29): „Und es geschah, als ich hierher gekommen war, sah ich Ruchlosigkeiten ohne Zahl, und viele Gottlose sah meine Seele diese 30 Jahre; und das Herz lief mir über, als ich sah, wie du jene Sünder erhalten und die ruchlos Handelnden verschont hast!" Das Jahr 31 v. Chr. ist das 33. der Römerherrschaft über Judäa; es ist also allerdings sehr wahrscheinlich, dass die 30 Jahre des Untergangs von Jerusalem, die der arabische Uebersetzer ganz im Geiste des Apokalyptikers als die Jahre der Gefangenschaft bezeichnet, in runder Summe [1]) die Zahl der Jahre angeben, die seit der Einnahme Jerusalem's durch Pompejus bis auf die Zeit des Apokalyptikers verflossen waren. Die Vernichtung der jüdischen Selbstständigkeit, die Niederreissung der Mauern, die Profanirung des Allerheiligsten bot die allergenügendste Parallele mit der chaldäischen Eroberung. Somit bestätigt sich die von uns gewonnene Zeitbestimmung auch noch auf einem vierten Wege. Enthält das Datum eine Anspielung auf die Situation des wahren Verfassers, so erwartet man aus Gründen schriftstellerischer Symmetrie dasselbe für den Ort, wo das Buch abgefasst sein will. Babylon bezeichnet symbolisch den Sitz der auf Israel lastenden Fremdherrschaft, daher in christlicher Zeit ohne Weiteres Rom. Es fehlt aber jede Spur, dass die Esraapokalypse in Rom geschrieben sein sollte; aus diesem Grunde und schon an sich vermag ich jenen Sprachgebrauch Späterer unserem Apokalyptiker nicht zu vindiciren, sondern nur den Keim zu demselben. Nun aber war im Jahre 31 v. Chr. der Sitz derjenigen Fremdherrschaft, die auf Judäa lastete, also das derzeitige Babylon, nicht Rom, sondern Alexandrien, die Residenz von Antonius und Kleopatra; das ruchlose Treiben, das der Apokalyptiker mit eignen Augen gesehen hat,

1) Der Apokalyptiker rundet überhaupt ab, wie wir an seinen 3000 Jahren bis Salomo statt 3013 gesehen haben.

wäre also das an ihrem sittenlosen Hofe. Ist das Buch in Alexandrien verfasst, so dürfte sich der früher berührte Widerspruch am Einfachsten lösen, dass nämlich Sprache und Ort der Verbreitung auf Aegypten führen, während alle Anspielungen auf Tradition und Zeitgeschichte uns vielmehr in dem Verfasser einen Palästinenser erkennen lassen. Der Verfasser war, so stelle ich mir die Sache vor, ein geborener Palästinenser, der den Traditionen seiner Heimath (z. B. dem Rechnen nach dem hebräischen Codex) treu bleibt und die Schicksale des Vaterlandes mit regem Antheile verfolgt, sich aber in Alexandrien, vielleicht als Verbannter, aufhielt und die Apokalypse, die er dem alten Schriftgelehrten Esra in den Mund gelegt, unter seinen eigentlichen Landsleuten nicht verbreiten konnte oder nicht wollte, es vielmehr vorzog, sich damit an die Gesammtheit der jüdischen Gemeinden zu wenden, und deshalb die griechische Weltsprache wählte.

Es bleibt uns nur noch übrig, zu zeigen, dass mit der Abfassungszeit im Jahre 31 v. Chr. nicht nur Andeutungen allgemeinerer Natur, die das Buch enthält, sich vertragen, sondern auch Dinge, die sonst für uns beziehungslos wären, erst unter jener Voraussetzung Licht erhalten. Zu ersterem gehört namentlich die schon berührte gedrückte und doch kraft der Messiashoffnung nicht verzweifelnde Stimmung, unter deren Eindrucke das Buch verfasst ist. Die Resignation, die sich in den Worten gipfelt „Menschenwerk muss von der Stätte verschwinden, auf der die Stadt des Höchsten erscheinen soll,“ hat ihr ebenbürtiges Analogon in der Selbstüberwindung, mit der bei Herodes' Tode die Besten des Volkes, die Unvermeidlichkeit der Fremdherrschaft einsehend, selbst den ersten Schritt thaten, um die bisher bewahrte scheinbare Selbstständigkeit, die den Juden schmeicheln musste, mit der unmittelbaren Herrschaft der Römer zu vertauschen:

ein Schritt, den Ewald, Gesch. d. V. Israel IV, 516 (2. Ausgabe) so richtig gewürdigt hat.

Ferner gehören hierher die interessanten Vorstellungen, die wir aus 13, 39—47 (13, 42—50) kennen lernen. „Und was — heisst es dort — die friedliche Menge betrifft, die du den Messias hast um sich versammeln sehen, das sind die $9\frac{1}{2}$ Stämme [1]), die gefangen weggeführt wurden aus ihrem Lande in den Tagen des Königs Osee, den Salamanasar [2]), der König von Assyrien, in die Gefangenschaft führte. Und er führte sie über den Fluss und versetzte sie in ein fremdes Land. Sie aber fassten den Entschluss, sich von der Masse der Heiden zu trennen und in ein entferntes Land zu ziehen, wo nie ein Menschenkind gewohnt hatte, um daselbst ihr Gesetz zu beobachten, dass sie nicht beobachtet hatten in ihrer Heimath. Und sie zogen ein durch eine schmale Strasse des Euphrat; denn der Höchste that damals an ihnen ein Zeichen und hemmte die Wasseradern, bis dass sie durchgezogen waren. Durch jenes Land aber war es ein weiter Weg, ein und ein halbes Jahr zu reisen: und das Land heisst Arsareth (so lat.; Azaph äth.; Acsarâri Kararâwin Ar.). Da nun wohnten sie bis auf die jüngsten Zeiten; und jetzt [3]), wo sie aufgebrochen sind, um zurückzukehren, wird der Höchste die Wasseradern abermals hemmen, auf dass sie durchziehen

1) Diese Lesart des Arabers ist schwieriger und darum gewiss richtiger als die 9 der äthiopischen und die 10 der lateinischen Uebersetzung; auch der 1ste Brief Baruch cap. 1 zählt $9\frac{1}{2}$ Stämme. Von den 12 Stämsind nämlich Juda, Simeon und die Hälfte von Benjamin als zum Reiche Juda gehörig abgezogen; vgl. Ewald, Gesch. d. V. Israel III, 410.

2) So liest der Lateiner, der Aethiope dagegen Samnasor, der Araber Asmouna rex Syriae, das ist wohl Asmouna-Sor. Beide scheinen eine Nebenform Σαμανασσώρ vorgefunden zu haben, die zwischen Salmanasar und der Form Ἐνεμασσάρ im Buche Tobit in der Mitte steht.

3) Hat der Lateiner richtig übersetzt, so folgt daraus, dass der Seher die Ankunft des Messias noch vor anderthalb Jahren erwartet. Doch hat der Aethiope *postea* statt *nunc*.

können. Darum hast du gesehen die Menge, welche friedlich versammelt war." Das Auseinandergehen der Texte in Bezug auf das fabelhafte Land weit im Osten jenseit des Euphrat hat gewiss nicht in Schreibfehlern, sondern in abweichenden Deutungen seinen Grund. Am Augenscheinlichsten ist dies bei der arabischen Lesart der Fall, die sich durch zwei ganz leichte Verbesserungen, nämlich Ausmerzung eines ر im ersten und Verwandlung von ر in ز im zweiten Worte, auf ein ganz verständliches Aqsarâî Kozarâwîn zurückführen lässt. Aq Sarâî heisst im Türkischen „das weisse Schloss", ist also ein Synonymon für die unter Kaiser Theophilos (829 — 842) erbaute Stadt der Chazaren (Arab. Kozar) Namens Sarkel am Don, deren Name nach *Const. Porph. de adm. imp.* 42 *p.* 177 *(ed. Bonn.)* ἄσπρον ὁσπίτιον, das ist eben „weisses Schloss", bedeutet; die Araber werden den Namen von türkischen Nachbarstämmen gehört haben. Der Khan Bulan war um's Jahr 740 n. Chr. zum Judenthum bekehrt worden, und seine Nachkommen blieben Juden bis auf den Sturz des Reiches im 10ten Jahrhundert; offenbar ist dies der Grund gewesen, dass man das grosse Land, welches an den Erdenden von den Zehnstämmern bewohnt werde, auf das Chazarenreich bezog. Was das Azaph der äthiopischen Uebersetzung sein soll, verstehe ich nicht; wüsste ich, dass Asow oder, wie man sonst schrieb, Azof schon vor der Polowzerherrschaft vorkäme oder dass man die äthiopische Uebersetzung bis in's 11te Jahrhundert hinabrücken dürfte, so würde ich nicht anstehen, beide Namen zu identificiren und den Aethiopen derselben Tradition wie den Araber folgen zu lassen: Sarkel scheint nicht viel weiter oberhalb am Don gelegen zu haben wie das spätere Asow. Für die ursprüngliche Bedeutung des Namens Arsareth haben diese Meinungen natürlich keine Beweisskraft. Dass der Apokalyptiker von der Lage des Landes keine genauen Vorstellungen hatte, liegt klar zu

Tage; damit ist aber nicht bewiesen, dass es nicht ein wirkliches Land gewesen sein könne, und es verdient Beachtung, dass nicht die Reise bis zu jenem Lande, sondern die Reise durch jenes Land anderthalb Jahr betragen soll: also war es die Ausdehnung in's Innere, die fabelhaften Uebertreibungen unterlag. Da nun der Name Arsareth sich in einem notorisch alten Wohnsitze der Juden wirklich nachweisen lässt, so halte ich ihn für historisch. Der älteste Sitz der Juden in Grossarmenien war die Gegend um Armawir und Vardges (dem späteren Valarschapat) im Osten des Landes; nach Moses von Chorene sollen sie schon unter dem armenischen König Hraćeah, einem Zeitgenossen Nebucadnezar's, hier eingewandert sein. Ein zweiter Mittelpunkt der Juden war der Südosten Grossarmeniens, die Landschaft Tosp und die Stadt Van am Ostufer des gleichnamigen See's; Moses lässt die Juden nach der Einnahme Palästina's durch Barzaphranes 40 v. Chr. von den Parthern hierher versetzt werden. In dem zuerst genannten Gebiete kennen wir nun in der That aus Ptol. V, 13, 11 eine Stadt *Ἀρσάρατα*, an der Grenze der Kadusier gelegen: war dieses Arsareth die Hauptstadt der dortigen Juden und zugleich der am Weitesten nach Osten gelegene von Juden bewohnte Ort, von dem man Kunde hatte, so begreift es sich, wie derartige Sagen, wie sie die Apokalypse des Esra enthält, aufkommen konnten. Wie verbreitet unter den späteren Juden der Glaube war, die Zehnstämme seien in einem fernen Lande im Osten mächtig und glücklich und würden dereinst wiederkommen und sich mit ihren Stammgenossen vereinigen, ist bekannt; bekannt auch, wie dieser Glaube durch die Bekehrung des adiabenischen Königsgeschlechtes zum Judenthum neue Nahrung erhielt und wie die Juden in ihrem Aufstande gegen Gessius Florus bestimmt auf Hülfe von ihren Brüdern jenseit des Euphrat rechneten. Aus diesem Grunde hat man das Esrabuch in die Zeit der Zer-

störung Jerusalem's versetzen wollen. Allein das Datum 31 v. Chr. passt mindestens ebenso gut: waren doch neun Jahre vorher die Parther wirklich nach Palästina gekommen und hatten für die Anhänger der Makkabäer gegen die römische Gewaltherrschaft gestritten, gewiss nicht ohne lebhafte Betheiligung der zahlreichen im parthischen Reiche wohnenden Juden: eine Wiederholung lag bei den Wirren im römischen Reiche durchaus nicht ausser dem Bereiche der Möglichkeit; sehr natürlich daher, dass die Blicke der Patrioten auf den Osten gerichtet waren. Wir können während der ganzen Regierung des ersten Herodes einen lebhaften Verkehr zwischen den palästinensischen und den transeuphratensischen Juden nachweisen. Der alte Hohepriester Hyrkanos war während seiner Gefangenschaft bei den Parthern von den dortigen Juden mit den höchsten Ehren empfangen worden und kehrte im Jahre 37 v. Chr. zurück, in dem Wahne, vom Herodes noch mehr geehrt zu werden. Der erste von Herodes eingesetzte Hohepriester Ananel war ein Babylonier. Um das Jahr 10 v. Chr. war das Gerede, Herodes habe Verbindungen mit dem Partherkönig Mithridates [1]) angeknüpft in römerfeindlicher Absicht (Jos. A. J. XVI, 8, 4). Endlich im Jahre 7 v. Chr. kam ein babylonischer Jude Namens Simri (Ζάμαρις) mit 500 reitenden Bogenschützen und 100 Gefolgsleuten nach Antiochien und siedelte sich, von Herodes eingeladen, mit den Seinen zu Bathyra im Lande Basan an, von wo aus er die aus Babylonien nach Jerusalem reisenden jüdischen Pilgrime gegen die Raubanfälle der Beduinen schützte (Jos. A. J. XVII, 2, 1 ff.).

Wir können nunmehr auch bestimmter scheiden, welche unter den im 5ten und 6ten Kapitel aufgeführten Zeichen

1) Da der alte Phraates IV. damals noch lebte, so kann nur sein Sohn und Mitregent gemeint sein, der sonst Phraatakes (d. i. wohl „kleiner Phraates") genannt wird.

vor dem Nahen des Messias mythisch, welche davon historisch sind. Mit Sicherheit darf man jetzt wohl die Worte 5, 6 (3, 10) „und regieren wird Einer, den die Menschen nicht erwarten“ auf Herodes beziehen, dessen Ernennung zum König der Juden Allen überraschend kam; er selbst hatte ausgesprengt, er wolle beim Antonius das Reich für seinen Schwager Aristobulos erbitten (Jos. A. J. XIV, 14, 5). Hilgenfeld S. 237 versteht darunter den Octavianus; aber Herodes lag dem Palästinenser näher, auch passen die Worte besser auf ihn. Auch die Stelle 5, 1—2 (3, 2—3), wo geklagt wird, dass der Weg der Wahrheit verborgen und das Land unfruchtbar an Glauben geworden sei, die Ungerechtigkeit aber unerhört zugenommen habe, erhält ihre Bedeutung erst als eine Rüge der Tyrannei des Herodes und seiner Griechenfreundlichkeit, die er auf Kosten der Religion seines Volks bei jeder Gelegenheit bethätigte. Am Merkwürdigsten wohl ist 5, 8 (3, 11): „Und ein Schlund wird sich aufthun an vielen Orten, und Feuer wird häufig ausbrechen, und die wilden Thiere werden ihr Lager verlassen!“ Diese drei Zeichen finden wir nämlich unter den Prodigien wieder, die vor der Schlacht bei Aktion gemeldet wurden: Pisaura am adriatischen Meere ward von einem Erdschlund, der sich unter der Stadt aufthat, verschlungen (Plut. Anton. 60); Feuer brach in Rom aus und verzehrte einen Theil des Circus, das Ceresheiligthum und den Tempel der Spes (Cass. Dio L, 10); ein Wolf kam in die Stadt gelaufen und ward erlegt (Cass. Dio a. a. O.). Von diesen Prodigien konnte man in Alexandrien, wo der Apokalyptiker schrieb, gar wohl Kunde haben. Andre von den hier genannten Vorzeichen sind natürliche Begleiter eines Erdbebens, daher wahrscheinlich Symptome, die man bei dem des Jahres 31 wirklich zu beobachten Gelegenheit hatte. Dahin rechne ich, dass angebaute Striche plötzlich wüstgelegt werden 5, 3 (3, 4), 6, 22 (4, 25), ferner das Zusammenfliegen

der Vögel 5, 6 (fehlt Aeth.), das nächtliche Getöse aus dem Grunde des Todten Meeres 5, 7 (5, 10), das Eintreten von Salzwasser in süsse Gewässer 5, 9 (3, 13), vielleicht auch das dreistündige Versiegen der Quellen 6, 24 (4, 28). Endlich glaube ich auch, dass sich aus den Angaben, die wir bei Josephus über das Erdbeben des Jahres 31 haben, die räthselhaften Worte 5, 4 (3, 5), „nach der dritten Posaune wirst du sehen, wie die Erde erschüttert wird," erklären lassen. Lücke hat S. 164 nachgewiesen, dass der Sabbat in allen jüdischen Städten durch Blasen auf einer Tuba angezeigt wurde, und versteht unter der dritten Sabbatposaune die dritte Fastwoche des Esra. Gegen diese Deutung hat Hilgenfeld S. 237 mit Recht eingewendet, dass sich an der betreffenden Stelle Alles deutlich genug auf die Zukunft bezieht. Trotzdem, glaube ich, lässt sich die Beziehung auf das Posaunenblasen am Sabbat retten. Aus B. J. I, 19, 3 wissen wir, dass das Erdbeben sich zu Anfang des Frühjahrs ereignete, also nach jüdischer Zeitrechnung zu Anfang des Jahres: „nach der dritten Posaune" heisst vermuthlich nichts weiter als „am dritten Sabbat des Jahres," eine Anspielung, die Späteren freilich dunkel, im Jahre des Erdbebens selbst aber Jedem sofort verständlich sein musste. Also erfolgte das Erdbeben in der Mitte des Monats Nisan.

* * *

Nachdem die Abfassungszeit der verschiedenen Bestandtheile des Esrabuchs erörtert worden, sei zum Schlusse noch ein Wort gesagt über die Verknüpfung der christlichen Zuthaten mit dem Kerne des Buches. Gemeinsam ist allen vier Stücken im Grunde nur der Gedanke, dass die Welt alt und der Messias nahe sei, also ein nicht dieser einzelnen Apokalypse eigenthümlicher Gedanke; es müssen ausser die-

sem innern Zusammenhange noch äussere Motive mitgewirkt haben. Der Verfasser von Kap. 15—16 glaubte offenbar die vom jüdischen Esra angegebenen Zeichen des Weltendes, die grosse Völkerbewegung, den Krieg zwischen Freunden, das Erdbeben, in der Zeit, wo er schrieb, erfüllt und ward dadurch bewogen, diese seine Auffassung in einer Fortsetzung des Buchs auszuführen und durch deutlichere Hinweise auf die Gegenwart zu bekräftigen. Den Andrang der Perser und Gothen, die Bürgerkriege in der Zeit der 30 Tyrannen, das Erdbeben des Jahres 262 als eine Erfüllung der Prophezeiung des älteren Sehers anzusehen, lag nahe genug; stimmen doch einige der von Treb. Pollio Gallien. 5 angegebenen Details fast wörtlich mit Esra Kap. 5, z. B. *auditum praeterea tonitruum terra mugiente, non Jove tonante ... hiatus terrae plurimis in locis fuerunt, cum aqua salsa in fossis appareret; maria etiam multas urbes occuparunt.* Die christliche Einleitung Kap. 1—2 knüpft an den Gedanken der jüdischen Apokalypse an, dass das jüdische Volk in die Hand seiner Feinde gegeben und vor allen andern Völkern unglücklich sei, wendet denselben aber in christlichem Sinne so, dass die Juden von Gott völlig verworfen und die Heiden berufen seien (Lücke S. 159). Eine andre Bewandtniss hat es mit der Einschaltung des Adlergesichts. Wir haben oben in den beiden orientalischen Uebersetzungen des Buchs Zahleninterpolationen nachgewiesen, durch welche Esra's Weltära der alexandrinischen angepasst und seine Zahlenangaben in christlichem Sinne umgedeutet werden sollten: ein Beweis, dass man sich in christlichen Kreisen wie mit dem ganzen Buche, so auch insbesondere mit seinem prophetischen Zahlenschematismus lebhaft beschäftigt hat. Ein Römer nun, der von der Eintheilung des Weltalters in 12 Theile las, musste unwillkürlich an die 12 römischen *saecula* denken: kam noch dazu, dass er an die Authentizität des Esrabuchs glaubte, bald nach 950 u. c. (198 n. Chr.)

lebte und in jenem Buche las, wenn 9 ½ Zeittheile vorbei seien, begännen die Geschicke sich zu erfüllen, so musste er frappirt werden und meinen, der Prophet habe die Gegenwart im Auge. Aus diesem Grunde schaltete denn ein römischer Christ das Adlergesicht ein, welches in ähnlicher Weise wie der Schluss die jüdische Prophezeiung durch Hinzuthat einer detaillirten Vision beglaubigen und der Gegenwart anpassen will.

Die Aufgabe des Historikers ist hiermit zu Ende; es wird Sache des Theologen sein zu prüfen, ob der Urheber des Adlergesichts sich auf diese Zuthat beschränkt oder ob er sich etwa auch sonst, z. B. in den Stellen, die von der Herrschaft der Sünde von Adam an handeln, christliche Ueberarbeitungen erlaubt hat. —

II.

Die neueste Texteskritik Tertullian's,

beleuchtet von

Prof. Dr. ph. **Ernst Klussmann** in Rudolstadt.

Erster Artikel.

Selbst Scaliger[1]) fand, es sei ein bedenkliches Unternehmen, etwas für die Kritik der Werke Tertullian's leisten zu wollen ohne einen handschriftlichen Apparat. Aber gerade die Herbeischaffung eines solchen Apparates ist eine so weitschichtige Aufgabe, dass dieselbe von einem einzigen Gelehrten kaum vollständig gelöst werden kann, selbst wenn derselbe ein halbes Leben voll der mühseligsten Arbeit darauf verwendete. Was auch die frühern Herausgeber im Einzelnen in dieser Hinsicht geleistet haben, ist den Anforderungen gegenüber, welche man gegenwärtig an derartige Arbeiten zu stellen berechtigt ist, kaum als ein wesentlicher Fortschritt in der Kritik der Werke des grossen Mannes anzusehen. Die Kritik der Tertullianeischen Schriften lag bis auf die neuesten Zeiten in den Windeln.

Und sie liegt noch darin. Zwar haben die letzten Jahre mehrere Ausgaben einzelner Werke sowohl als der

1) Scaligerana pag. 47.

sämmtlichen Ueberbleibsel des africanischen Presbyters auf den grossen Büchermarkt gebracht; aber nur eine unter diesen erhebt Ansprüche darauf, für eine kritische Bearbeitung derselben zu gelten. Es ist die Ausgabe von Franz Oehler. Als Vorläufer der Gesammtausgabe erschien im Jahre 1849 des Verfassers Ausgabe der beiden bekanntesten Schriften Tertullian's, des Apologeticus und der beiden Bücher *ad nationes*. Die Gesammtausgabe folgte in den Jahren 1851—1854 in drei starken Bänden, von denen der dritte, eine Sammlung älterer Abhandlungen über Tertullian's Leben und Schriften enthaltend, zuerst ausgegeben wurde; die beiden ersten, später erschienenen Bände umfassen die erhaltenen Werke Tertullian's mit dem kritischen Apparat und einem Commentar. Aus dieser grossen Ausgabe wurde eine kleinere im Jahre 1854 abgedruckt, welche nur den Text der Werke nebst den handschriftlichen Lesarten enthält.

Wenn Jemand, so habe gewiss ich, der sich viele Jahre mit der Lectüre des Tertullian beschäftigt und dabei den Mangel einer handschriftlichen Grundlage schmerzlich empfunden hatte, die Ausgabe Franz Oehler's mit lebhafter Freude begrüsst. Jetzt erst schien auch mir ein fester Boden gelegt, auf dem sich rüstig weiter bauen lasse. Allein mit je grössern Erwartungen ich die neue Ausgabe in die Hände nahm, desto schmerzlicher ist die Enttäuschung gewesen. Es ist durch die Oehler'sche Ausgabe nicht nur die Aufgabe, welche deren Verfasser sich gestellt hat, nicht gelöst, sondern es sind die Vorbedingungen, von denen eine glückliche Restitution der Werke Tertullian's abhängt, im Ganzen mindestens eben so verwirrt geblieben, wenn nicht gar noch verwirrter geworden, als sie zuvor waren. Ich werde um dieses allerdings harte Urtheil zu begründen, zweierlei zu beweisen haben: 1) dass das kritische, von Oehler gesammelte Material selbst den billigsten Anforderungen nicht

genügt; 2) dass Oehler die gewonnenen kritischen Sammlungen nicht zu würdigen und demgemäss für die Textesrecension seines Autors nicht fruchtbar zu machen gewusst hat. Mein erster Artikel soll nur den ersten dieser beiden Puncte behandeln.

Es ist an sich schon ein übles Prognosticum für Oehler's Bemühungen um Tertullian, dass derselbe in verhältnissmässig unbegreiflich kurzer Frist eine so schwierige und umfassende Arbeit, wie die Kritik der Tertullianeischen Schriften es ist, abgeschlossen hat. Zwar liegt zwischen dem Jahre 1844, wo Oehler zuerst mit einer grössern wissenschaftlichen Arbeit hervortrat und dem Jahre 1854, wo der letzte (zweite) Band der neuen Bearbeitung Tertullian's erschien, ein volles Decennium. Allein selbst ein Decennium ist ein nicht zu langer Zeitraum für den, der seine gewissenhaften und angestrengten, ja ausschliesslichen Studien dem Tertullian widmet, und bei dem neuesten Bearbeiter derselben fällt ausser den Mühen eines zeitraubenden Berufes noch, so viel mir bekannt, die Herausgabe von fünf mehr oder weniger verschiedenen Schriftstellern mitten in diesen Zeitraum hinein.

Die Anerkennung grosser Thätigkeit von Seiten Oehler's liegt in diesen Bedenken ebenso mit eingeschlossen, wie der Mangel eines tiefern Eindringens, einer sorgfältigen Behandlung seiner Aufgabe sich im Voraus daraus abnehmen lässt. Und ein solches Präjudicium wird durch die neueste Ausgabe der Tertullianeischen Schriften selbst nur zu sehr bestätigt. Zwar versichert Oehler (*Praefat.* zur Ausgabe des *Apolog.* und der Bücher *ad nationes pag. VIII)* mit einem gewissen Selbstgefühl, er habe sich nichts entgehen lassen, wovon er irgend einen Vortheil für seine Studien habe erwarten können. Allein in der grössern Ausgabe *(Praef. VIII* und *XXIII)* hören wir doch, dass die unse-

ligen *temporis angustiae* ihn verhindert haben, all' die Schätze zu heben und zum Gemeingut zu machen, durch die nach seiner eigenen Ueberzeugung der Werth seiner Arbeit sich hätte um ein Bedeutendes steigern lassen.

Die Zahl der ganz oder zum Theil verglichenen und von Oehler benutzten Handschriften mehrerer oder einzelner Werke Tertullian's beläuft sich (mit Einschluss der von Oehler nach S. IV zwar verglichenen, aber nicht weiter besprochenen leydener Handschrift des Apologeticus) auf 24. Dazu kommen die von früheren Herausgebern benutzten Handschriften, über welche jedoch grösstentheils von den älteren Editoren in einer den jetzigen Anforderungen nicht entsprechenden Weise berichtet wird, so dass sich über dieselben kein völlig sicheres Urtheil gewinnen lässt. Unter den von Oehler benutzten steht an Alter und Bedeutung die Agobardinische aus dem 9. Jahrhundert ohne allen Zweifel oben an. An diese schliesst sich die pariser Handschrift n. 1623 aus dem 10. Jahrhundert, welche nur den Apologeticus enthält. Die erstere dieser Handschriften bildet für einige Schriften Tertullian's die einzige, für andere wenigstens die gegenwärtig sicherste Grundlage. Oehler selbst (S. VI) nennt sie „die bei weitem vorzüglichste aller erhaltenen.“ Ihm stand für diese eine neue Collation von Hildebrand zu Gebote. Ausserdem fand er eine Vergleichung derselben Handschrift von Stephan Baluzius, am Rande einer der Münchener Bibliothek angehörigen Ausgabe des Rigaltius notirt. Beide Vergleichungen weichen aber in vielen Puncten wesentlich von einander ab. Diese Thatsache hätte für jeden gewissenhaften Bearbeiter des Tertullian, zumal für den, welcher zuerst einen auf Grund der Handschriften möglichst gereinigten Text herzustellen sich zur Aufgabe gemacht hatte, genügen müssen, um selbst die fragliche Handschrift einzusehen um dem Leser Gewiss-

heit über diese „bei weitem vorzüglichste aller erhaltenen Handschriften“ zu geben und sich selbst einen sichern, zuverlässigen Grund für die Kritik seines Schriftstellers zu schaffen. Oehler hat das nicht für nothwendig gehalten. Und so paradiren denn in all' den 14 Werken Tertullian's, welche diese beiden Handschriften enthalten, die Lesarten derselben sehr häufig in doppelter Gestalt, von denen die eine (die des Baluzius mit *Aβ*, die andere mit *Aφ* bezeichnet wird. Der Leser weiss also in allen diesen Fällen nicht, welche die wirkliche handschriftlicher Lesart jener „allervorzüglichsten“ sowohl als auch der Handschrift aus dem 10. Jahrhundert ist. Diese Scheidung der Lesarten des *cod. Agobard.* und der um ein Jahrhundert jüngeren pariser Handschrift nach zwei Collationen (*Aβ* und *Aφ*) hätte ihre volle Berechtigung nur dann, wenn wie es bei der alten fuldaer Handschrift zum Apologeticus der Fall ist, dieselben seit der letzten Vergleichung verloren gegangen oder wenn die Handschrift, wie es zum Theil bei den Büchern *ad nationes* sich findet, lückenhaft, verwischt und schwer lesbar wäre; einestheils aber liegt der Codex wohlbewahrt und jedem Forscher zugänglich in der Kaiserl. Bibliothek zu Paris und, wenn gleich ein Theil der darin ursprünglich enthalten gewesenen Bücher verloren gegangen, so haben doch beide Gewährsmänner, Baluzius sowohl als Hildebrand, den Codex bereits in diesem defecten Zustande angetroffen, und von schwerer Lesbarkeit desselben verlautet nicht die entfernteste Klage, ausser dass die Bücher *ad nationes* lückenhaft sind, und der Codex in den letzten Seiten, dem Buche *de carne Christi*, schwer gelitten hat und verstümmelt ist, allein vom 10. Capitel an erscheint auch bei Oehler weder von Baluzius noch von Hildebrand's Seite eine weitere Angabe über die Lesarten der Handschrift. Oehler kann also durch jene Scheidung nur andeuten wollen, dass

er keiner der ihm vorliegenden Vergleichungen festen Glauben schenke. War dieses aber der Fall, so lag Oehler die Pflicht ob, sich und seine Leser über das, woran er zweifelte, ins Klare zu bringen und nicht einen Buchstaben seiner „kritischen" Ausgabe eher drucken zu lassen, als bis dieser Punct, d. h. wenigstens die genaueste diplomatische Kenntniss des *codex Agobardinus, „longe omnium qui extant praestantissimi"* von seiner Seite gewonnen war. Denn abgesehen von dem alten verlorenen *codex Fuldensis*, welcher nur den Apologeticus und das Buch *adversus Judaeos* enthielt, dessen Zeitalter unermittelt ist und von dem nur die Vergleichung des *Modius* vorliegt, welche ohne Zweifel nach der Weise der Zeit vorgenommen ist, so dass von einer entschiedenen Genauigkeit derselben in mancher Hinsicht nicht die Rede sein kann; abgesehen von dem *codex Ambrosianus* aus dem 9. Jahrhundert, der aber nur die 21 letzten Capitel *de Oratione* enthält; abgesehen von der obengenannten pariser Handschrift des Apologeticus, bei welcher dasselbe unglückliche Verhältniss doppelter, oft widersprechender Collationen obwaltet — so lagen Oehler ausser dem *codex Agobardinus* keine ältern Handschriften bei seiner Restitution des Tertullianeischen Textes vor. Die übrigen von ihm benutzten stammen mit unbedeutenden Ausnahmen, die ich weiter unten besprechen werde, aus dem 15. Jahrhundert, und Oehler selbst schreibt dieselben der *„vulgaris familia"* zu, ohne freilich ein Wort darüber verlauten zu lassen, was wir hinsichtlich der Tertullianeischen Kritik unter Handschriften dieser Art zu verstehen haben. Also nur auf dem Grunde der allergenauesten diplomatischen Kenntniss des *codex Agobardinus* liess sich ein festes Gebäude der Kritik für Tertullian aufbauen, und diesen Grund hat Oehler unbegreiflicher, ja unverantwortlicher Weise so hohl gelegt, wie er eben bei ihm vorliegt.

Ja, um das Unheil voll zu machen, ist nicht einmal über die Hildebrand'sche Collation selbst mit der nothwendigen Genauigkeit berichtet. Ich habe für diese Behauptung zunächst nur ein Beispiel aufzuführen. Im zweiten Buche *de cultu feminarum cap.* 6, *pag.* 722 Z. 8 der Oehler'schen Ausgabe muss nach den dort angegebenen Varianten im *cod. Agob.* sich die Lesart *spiritui* finden, und in den nächsten Zeilen (vgl. Note 18) wird *deus* als die Lesart dieser Handschrift ausdrücklich verzeichnet. Hildebrand selbst dagegen (zu Arnobius I. 2. pag. 8) giebt als Lesart der Handschrift *spiritu* an, und nach desselben Zeugniss fehlt *deus* in der Handschrift. Oehler, welcher nach Hildebrand den Arnobius im Jahre 1846 herausgab, musste bei gewissenhafter Berücksichtigung des vorliegenden Materials diesen Widerspruch gewahren und denselben zu lösen suchen. Es ist zwar möglich, dass Hildebrand selbst in der Angabe der Lesart geirrt hat; aber wer sagt dem Leser, der mit ängstlicher Sorgfalt nach der leitenden Spur der „vorzüglichsten" Handschrift forscht, wo der Irrthum steckt, ob bei Oehler oder bei Hildebrand? Es ist auch hier nur durch ein einziges Mittel zur Gewissheit zu gelangen, durch abermalige Vergleichung des Agobardinus. Die Oehler'sche Ausgabe hat eine solche nicht nur nicht überflüssig, sondern im Gegentheil erst zum recht dringenden Bedürfniss gemacht.

Sehen wir nun, wie der neueste Herausgeber des Tertullian, die minder bedeutenden Schätze gehoben hat. Ich zähle zu diesen auch die bereits berührte ambrosianische Handschrift, und zwar einzig desshalb, weil sie nur einen relativ so kleinen Theil der Tertullianeischen Hinterlassenschaft enthält. Oehler versichert (S. X.), dieselbe bei seinem Aufenthalt in Mailand *de integro et religiosissime* verglichen zu haben. Dass dieses *religiosissime* mit Rücksicht auf die

übrigen von Oehler selbst angestellten Collationen zu verstehen sei, will ich, um nicht fast überall meinen Lesern Enttäuschungen zu bereiten, gern annehmen. Denn ich werde leider später zu zeigen haben, dass Oehler eine andere Handschrift, die gothaer zum Apologeticus, in einer Weise verglichen hat; welche gegen die diplomatische Genauigkeit Oehler's gegründete und schwere Zweifel erregt.

In absteigender Linie folgt auf die beiden Handschriften des 9. Jahrhunderts der pariser Codex des Apologeticus aus dem zehnten. Ueber die Ausbeutung desselben gilt, wie bereits gezeigt, durchaus auch dasselbe, was ich über die Benutzung der Agobardinischen Handschrift bemerkte.

Es folgt aus dem 11. Jahrhundert der *cod. Montispessulanus*, welcher ausser dem Apologeticus die Bücher *de Patientia*, *de Ressurectione Carnis (?)*, *adversus Praxeam*, *adversus Valentinianos* und *adversus Marcionem* enthält, also lauter Werke, die in der Agobardinischen Handschrift sich nicht finden, so dass dieser Codex die älteste bekannte Gewähr für die genannten höchst wichtigen Werke bildet. Man durfte und musste deshalb von dem Manne, der die erste kritische Ausgabe Tertullian's nach den Anforderungen der Zeit zu geben ver uchte, erwarten, dass diese Handschrift auf das sorgfältigste ausgebeutet und der Bearbeitung der in ihr ausser dem Apologeticus enthaltenen Bücher zu Grunde gelegt werde. Auch scheint Oehler die Wichtigkeit dieser Handschrift nicht zu verkennen: er sagt in Bezug auf sie: *haud malae est notae liber neque indignus quem post Rigaltium aliquis totum atque de integro excutiat* (S. IX). Sich selbst aber dieser Mühe zu unterziehen, hat der neue Herausgeber des Tertullian für nicht nothwendig gehalten, und so sind denn dem Texte jener Bücher zwei Handschriften aus dem 15. Jahrhundert zu Grunde gelegt; welche Oehler selbst als der „*vulgaris familia*" angehörend be-

zeichnet. Nur zwei „*specimina*," nämlich die Varianten zu 6 Capiteln des Buches *de Carne Christi*[1]), welche H. Keil, und zu 2 Capiteln des vierten Buches *adversus Marcionem*, welche Kühnholz für den Verfasser verglich, sind gegeben.

Für den pariser Codex des Apologeticus aus dem 12. Jahrh. benutzte Oehler die Vergleichung Hildebrand's. So zuverlässig nun auch sonst die Vergleichungen Hildebrand's sein mögen, für Tertullian hat der neue Herausgeber dieselben bedenklich gemacht. Denn überall, wo Oehler neben der Hildebrand'schen noch eine zweite Collation besass, weichen dieselben so von einander ab, dass Oehler die erstere durch jenes verhängnissvolle φ zu bezeichnen für gut gehalten hat. Diess ist nicht nur bei den genannten pariser Handschrift der Fall, sondern auch bei der wiener Nr. 282 aus dem 15. Jahrh. Von einen Theile des letztern Codex besass nämlich Oehler, bevor ihm der Hildebrand'sche Apparat abgetreten wurde, bereits eine Vergleichung und obwohl uns nirgends gesagt wird, wie weit sich diese Collation erstrecke, so wird doch dem aufmerksamen Leser eben das sonst so unglückselige φ ein sicherer Führer in dieser Ungewissheit; es erscheint für die Variantenangabe der wiener Handschrift bei den Büchern *ad Martyras, de Corona*, *de Fuga*, *ad Scapulam*, *de Patientia*, also bei den kleinsten Werken Tertullian's. Da wäre es denn doch höchst auffallend, wenn gerade bei den Büchern kleinsten Umfanges die beiden Collationen von einander abweichen sollten, bei den grössern aber nicht. Man darf im Gegentheil gerade aus dem Auftauchen des φ bei diesen kleinsten Büchern mit Sicherheit schliessen, dass die zweite, nicht Hil-

---

1) Auffallender Weise ist nicht diese Schrift, sondern *de Resurrectione Carnis* als in der Handschrift enthalten bezeichnet.

debrand'sche Collation, welche Oehler zu Gebote stand, nur diese fünf Werkchen umfasst. Von wem aber Oehler dieselbe empfing, oder ob sie von ihm selbst stamme, darüber erhalten wir nirgends eine Andeutung. Und doch lässt sich mit möglichster Wahrscheinlichkeit schliessen, dass Oehler selbst die Handschrift verglich. Abgesehen davon, dass Oehler bei allen andern grössern Handschriften, die er an Ort und Stelle vergleichen musste, es *propter temporis angustias* für genügend erachtete, eine kleine Schrift oder ein Paar Capitel einer grössern zu vergleichen, so hat er doch bei allen anderen angegeben, woher die Collation stammt, und wenn dieses auch bei dem pariser Codex des Apologeticus aus dem 10. Jahrhund. hinsichtlich der nicht-Hildebrand'schen Vergleichung in der Gesammtausgabe zu bemerken vergessen ist[1]), so erfahren wir doch aus der Einzelausgabe S. V, dass Oehler diese Vergleichung den Randbemerkungen des Steph. Baluzius zu einer Ausgabe des Rigaltius entlehnte. War sich nun Oehler hinsichtlich dieser eigenen Vergleichung sogar der *religio*, welche er hinsichtlich des *cod. Ambros.* zum Buche *de Oratione* angewandt zu haben versichert, so wenig bewusst, um hier die Angaben Hildebrand's besonders aufzuführen, oder soll man eben diese doppelte Angabe der abweichenden Lesarten bei einer Handschrift, bei welcher so leicht völlige Gewissheit zu erlangen war, eine *diligentia religiosissima* nennen? Der gewissenhafte Kritiker wird auch hier durch Oehler nur zu einer einzigen Gewissheit geführt, nämlich zu der, dass er den wiener Codex noch-

1) Ueber den *cod. Ambros. Nr.* 51 (vergl. S. IV u. X), welcher bei der Aufzählung der *codd.* zum Apologeticus fehlt, erfahren wir ebenfalls weiter nichts, dürfen also wohl auch schliessen, dass Oehler selbst denselben, wie Nr. 58, verglich.

mals selbst vergleichen muss, wenn er über die handschriftliche Ueberlieferung desselben in's Klare kommen will. Anstatt sicher gebahnte Wege zu finden, sieht er sich auch hier in einen ausgangslosen Irrgarten versetzt.

Es steht noch schlimmer, als es hiernach erscheinen möchte. Nach dem von Oehler eingeschlagenen Verfahren wird der Leser der neuen Ausgabe Tertullian's von einem so gründlichen Misstrauen gegen die Zuverlässigkeit des von Hildebrand gesammelten und von Oehler erworbenen handschriftlichen Apparates erfüllt, dass er auch auf diejenigen Theile desselben, wo keine Nebencollation vorlag, also das φ wegfallen musste, nicht mehr wird bauen mögen. Und doch sind gerade die Hildebrand'schen Sammlungen die bei Weitem wichtigsten von allen, welche die Oehler'sche Ausgabe enthält. Hätte Oehler, dessen bequeme Gewissenhaftigkeit ihn zu dem unglücklichen Verfahren verleitete, die abweichenden Angaben zweier Collationen gemüthlich einander gegenüberzustellen, die unbequeme, aber einzige wahre Gewissenhaftigkeit angewandt, so würde er z. B. die pariser und wiener Handschriften mindestens für ein grösseres Stück nochmals selbst verglichen oder vergleichen lassen haben; es hätte sich dann schon für ihn und seine Leser herausgestellt, wie viel Glauben die Vergleichungen Hildebrand's verdienen: im glücklichen Falle der Bestätigung der Hildebrand'schen Angaben durch die neue Collation würde er sich und uns zu der Sicherheit gebracht haben, in dem Hildebrand'schen Apparat eine feste zuverlässige Grundlage für die Kritik Tertullian's zu besitzen, und im unglücklichen Falle — nun, da hätte er eben frisch und unverdrossen selbst alle von Hildebrand verglichenen Handschriften nochmals vergleichen müssen, ehe er auch nur daran denken konnte, weiter in den Studien, *quibus summopere delectabatur atque*

tenebatur (S. IV), fortzufahren oder gar eine kritische Ausgabe des Tertullian dem gelehrten Publicum bieten zu wollen. Wie konnte auf diesem durchaus unkritischen Grunde eine kritische Ausgabe des grossen Kirchenvaters erwachsen, eines Schriftstellers, über dessen Schwierigkeiten die alte wie die neue Zeit einstimmig sind?

Ziehen wir nun die von Hildebrand verglichenen Handschriften, als durch Oehler selbst verdächtigt, ab (es sind noch zwei pariser des Apologeticus Nr. 1689 u. 2616[1]) aus dem 15. Jahrh., der ganze grosse wiener Codex Nr. 282 aus derselben Zeit, die wiener gleichaltrige Handschrift Nr. 283, welche kaum angeführt wird, weil nach Hildebrand's Versicherung mit der vorhergehenden übereinstimmend, und die leydener Handschrift des Apologeticus Nr. 315), so bleiben folgende Handschriften, als von Oehler wenigstens theilweise benutzt, übrig:

Sieben florentiner Handschriften (bei Oehler S. VII unter 5—11 verzeichnet). Sie stammen sämmtlich (vielleicht mit Ausnahme von Nr. 8 bei Oehler, über welche alle näheren Angaben fehlen) aus dem 15. Jahrh., sind also mindestens so alt als die wiener und die später zu erwähnende leydener Handschrift. Alle zeichnen sich durch ihren reichen Inhalt aus. Drei derselben (5. 6 und 11) sollen zur „*vulgaris familia*" gehören und fast durchgehends mit der wiener und leydener Handschrift übereinstimmen. Ueber die Güte von Nr. 7. 8 und 10 (bei Oehler) findet sich keine Bemerkung. Hinsichtlich Nr. 9 aber heisst es: *concordat hic codex passim cum Pithoeano, Montispessulano . . . videturque unus certe prae reliquis Florentinis dignus qui ab futuro aliquo editore plenius excutiatur*, *quod*

1) So S. X, dagegen S. IV. 2618; 1689 wird als schlecht bezeichnet und nur zu 3 Capiteln benutzt.

quominus ego faciendum curarem temporis modo angustiae prohibere potuerunt. Oehler selbst hat keine dieser Handschriften gesehen und von jeder nur „*specimina*“ gegeben, welche er der Güte Furia's verdankt, und zwar stets nur zu einzelnen Capiteln. Vergleichsweise am häufigsten erscheint unbegreiflicher Weise Nr. 5; denn da derselbe mit der wiener und leydener Handschrift meistens stimmt, so hätte man desselben am leichtesten entbehren können, ausser zum vierten Buche *adversus Marcionem*, welches im wiener Codex fehlt, und doch sind auch hier nur 7 Capitel verglichen. Von Nr. 6 ist eine Collation zu zwei Capiteln des Apologeticus gegeben, obwohl gerade für dieses Buch treffliche Handschriften erhalten sind; dagegen ist nichts gegeben zu dem fünften Buche *adv. Marcionem*, nichts zu *adversus Hermogenem*, nichts zu dem den Tertullian'schen Schriften angehängten Buche *adv. omnes Haereses*, obwohl diese Werke im wiener Codex fehlen. Die Einrede, dass der Codex fast durchweg sonst mit dem wiener und leydener stimme, also dessen Vergleichung hier überflüssig erscheinen kann, wird durch die Thatsache abgeschnitten, dass Oehler sonst überall die doch derselben Classe ebenfalls angehörigen beiden Handschriften, die wiener und leydener; für die Varianten heranzieht; es hätte also hier, wo der Text nur den leydener Codex zur Grundlage hat, der florentiner für den wiener haben eintreten müssen. Ebenso auffällig ist das hinsichtlich Nr. 7 beobachtete Verfahren: es ist ein Capitel desselben für das Buch *adv. Judaeos* verglichen, für welches doch mindestens die Collation des vortrefflichen *cod. Fuldensis* durch *Modius* vorliegt, während zum Buche *adv. omnes Haereses*, für welches nur die leydener Handschrift benutzt ist, kein Jota gegeben ist. Völlig unbegreiflich aber ist die Art, mit welcher der Codex Nr. 9 abgethan wird. Es geht derselbe nach Oehler's ei-

gener Angabe mit den ältesten und besten Handschriften und enthält 22 Werke Tertullian's und zwar die bedeutendsten derselben. Von diesen finden sich 6 auch im *cod. Agobard.*; abgesehen davon, dass dieser, wie ich oben zeigte, durch Oehler keinesweges für Tertullian gewissenhaft benutzt ist, könnte man es verzeihlich finden, wenn diese 6 Bücher nach dem bezeichneten florentiner Codex nicht von Neuem verglichen wurden; ja, mann könnte es vielleicht verzeihlich finden, dass auch für das Werk *adversus Judaeos*, von dem die (gewiss mangelhafte) Vergleichung der fuldaer Handschrift vorliegt, der florentiner nicht angesehen ward. Aber funfzehn Werke Tertullian's bleiben dann immer noch übrig, Werke, für die ausser solchen Handschriften, welche Oehler selbst als der *„vulgaris familia"* angehörend bezeichnet, und für welche in seiner Ausgabe nur die wiener und leydener Handschriften benutzt wurden, manchmal sogar nur die leydener allein benutzt werden konnte. Und was wird uns aus diesem florentiner Codex, *„dignus, qui plenius excuciatur"*, geboten? Nichts als acht Capitel des Buches *de Patientia*. Das ist Alles, wonach sich ein Mann umgethan hat, der nicht nur *summopere his studiis delectatur atque tenetur*, sondern der bei diesen Studien *ipsius regni Borussici summi cultus ministerii liberalitate adjuvabatur* (S. IV)! Worin, fragt man, bestanden da die *temporis angustiae*, die überall hier hemmend eingegriffen haben sollen, wo etwas Gediegenes zu leisten war? Ohne die *insignis humanitas* Furia's hätten wir nicht einmal das *„specimen"* der Vergleichung für acht Capitel! — Von Nr. 10 sind 6 Capitel zu *de Corona*; von Nr. 11 soll ein *„specimen"* zu *ad Martyras* gegeben sein, und doch wird nur für den Titel dieser Schrift auf Magliab. 527 und 528 (d. h. die florentiner Handschriften Nr. 9 und 10 bei Oehler, auch auf Nr. 5 wird hier Bezug genommen) hingewiesen; es erscheint aber

dort unter den Varianten nur ein Laurentianus, also entweder Nr. 5 oder Nr. 6 bei Oehler! Wie soll man ein solches „kritisches“ Verfahren nennen? Oder ist etwa gar der Laurentianus unser Magliabechianus? Wer hilft aus diesem Wirrsal?

Von den Handschriften, die mehr als den Apologeticus enthalten, ist nur noch der bereits erwähnte leydener Codex aus dem 15. Jahrh. zu besprechen, welcher den wiener Codex aus derselben Zeit nur in einer einzigen Hinsicht übertrifft, nämlich dadurch, dass er noch die beiden letzten Bücher *adversus Marcionem,* die Bücher *adversus omnes Haereses*, *de Praescriptione Haereticorum*, *adversus Hermogenem* und den Apologeticus enthält. Diese Handschrift verglich Oehler selbst. Aus ihr sowohl wie aus der wiener erklärt Oehler nur in den ersten Büchern alle Varianten „*speciminis instar*“, in den übrigen lässt er weg, *quae manifesta librarii vitia sunt.* Wenn nur nicht die *manifesta librarii vitia* so sehr nach subjectiven Ansichten gemessen würden! Wo für eine Schrift Tertullian's Handschriften gleich der des Agobardus vorliegen, da freilich konnten nicht nur die *manifesta librarii vitia*, sondern da konnten die Varianten beider genannten Handschriften, mindestens die der einen, der Sache unbeschadet fehlen. Allein für 16 Bücher Tertullian's, worunter sich gerade die umfangreichsten befinden, bilden die beiden jungen Handschriften, bei einigen sogar die leidener allein, die einzige handschriftliche Gewähr. Und ist denn etwa der Sprachgebrauch Tertullian's auch nur in den ersten Elementen so weit erforscht, dass man mit Sicherheit bereits von *manifestis librariorum vitiis* hier reden kann? Oder worin bestehen diese *manifesta vitia?* In orthographischen Abweichungen sicherlich nicht; denn diese übergeht Oehler überhaupt meistens, ohne dass wir erfahren, welche Handschrift in dieser Hin-

sicht als die massgebende angesehen wurde? Also wessen haben wir uns unter den *manifestis vitiis* zu versehen? Wer sagt uns, ob nicht Oehler, wenn er z. B. die alte venetianer Ausgabe des Apologeticus von 1509 verglichen hätte, die Lesart *et nidor ex hillis* (cap. 25 S. 224 Oehl.), welche diese Ausgabe allein, so viel mir bekannt, hat, für ein *manifestum vitium* gehalten und desshalb aufzuführen unterlassen hätte? Und doch steht diese Ausgabe an Alter nicht sehr hinter jenen Handschriften zurück. Doch nehmen wir zunächst einmal an, die von Oehler dafür gehaltenen Versehen des Abschreibers seien wirklich durchgehends solche; es tritt noch eine andere, weit wichtigere Frage auf, nämlich die, ob die Vergleichung Oehler's überhaupt eine zuverlässige sei. Wenn sich nun im Folgenden ergeben wird, dass die Oehler'sche Vergleichung der gothaer Handschrift des Apologeticus, bei welcher Oehler die *manifesta librarii vitia* ausgelassen zu haben nicht angiebt, eine durchaus unzuverlässige ist, dass er Dinge darin gelesen, welche nicht darin stehen, und dass er Dinge darin nicht gelesen hat, welche darin stehen, dass zahlreiche Angaben Oehler's aus diesem Codex dessen eigene *manifesta vitia* sind, wo bleibt da einerseits die Zuversicht zu Oehler's Collation des leydener Codex, den er selbst zu der *vulgaris familia* rechnet, während die gothaer Handschrift *optimae notae liber* bei ihm (Einzelausgabe S. VI) heisst und wer vertraut da einerseits darauf, dass Oehler, wo er solche *manifesta vitia* wegzulassen glaubte, wirklich überall richtig gelesen? — Zum Apologeticus ist die leydener grosse Handschrift nicht herangezogen, sondern ein von Hildebrand verglichener leydener Codex; was der Umstand andeute, dass vor dem Buche *adversus Praxean* die leydener Handschrift nicht unter den benutzten Hülfsmitteln aufgeführt, wohl aber in den Varianten mit vermerkt ist, weiss ich nicht.

Die übrigen Handschriften Oehler's enthalten nur den Apologeticus. Die petersburger, venediger und turiner Handschrift, von denen die letztere ein ehrwürdiges Alter haben soll, hat Oehler nicht angesehen. Die bereits besprochene pariser Handschrift aus dem 10. Jahrhundert ausgenommen, ist die älteste, welche Oehler zu Gebote stand, die gothaer aus dem 12. oder 13. Jahrhundert. Sie wurde von Oehler selbst verglichen. Ich habe dieselbe von Neuem collationirt und gefunden, was ich so eben mittheilte. Abgesehen von der Orthographie, welche Oehler höchst selten und selbst dann öfter falsch verzeichnet, kann ich versichern, dass Oehler's Angaben über die Lesarten dieser Handschrift an mindestens 150 Stellen entschieden falsch sind. So finden sich im Capitel 21 nicht weniger als 11, in Capitel 23 nicht weniger als 13 falsche Angaben. Dazu kommt, dass die Zahlenhinweisungen im Text auf die Varianten gar häufig so durchaus irrig angebracht sind, dass der Leser über die Lesarten der Handschrift nothwendig irre geleitet werden muss. Nur einige Beispiele aus dem ersten Capitel des Apologeticus, welches ich ohne besondere Wahl heraushebe: wenn hier 7 vor *sectae* statt vor *infestatio* steht, so bemerkt der Leser den Irrthum schon selbst; wenn aber 53 vor *si sciant* anstatt vor *nesciant* in der vorhergehenden Zeile, wenn 64 vor *aut pudore* anstatt vor *aut timore* steht, so muss der Leser hinsichtlich der handschriftlichen Lesart auf durchaus falsche Bahnen kommen. Auch die Vergleichung der *editio princeps* des Beatus Rhenanus ist nicht eben zuverlässiger als die der gothaer Handschrift, und die Collation der Ausgabe des Rigaltius lässt ebenfalls Vieles hinsichtlich der Correctheit zu wünschen übrig. Nur diese drei Bücher habe ich ebenfalls vergleichen können, aber auch an diesen die Ueberzeugung gewonnen, dass, wer die hinterlassenen Werke Tertullian's kritisch lesen oder gar

bearbeiten will, das ganze handschriftliche Material von Neuem wird einsehen müssen, um der Gefahr zu entgehen, auf dem hohlen Grunde der Oehler'schen Sammlungen ein hohles kritisches Gebäude aufzuführen.

Die erfurter Handschrift aus dem 14. und die erlanger aus dem 15. Jahrhund. verglich Oehler zum Apologeticus selbst; von der oxforder, deren Zeitalter nicht angegeben wird, stand ihm die Vergleichung eines Unbekannten, am Rande einer Ausgabe des Heraldus auf der göttinger Bibliothek notirt, zu Gebote. Die wiener Handschrift des Apologeticus Nr. 294 und die Ambrosianische Nr. 51, über deren Lesarten jedoch nur hie und da berichtet wird, hat wohl Oehler selbst verglichen.

Fassen wir nun die Ergebnisse unserer kurzen Besprechung zusammen, so ergiebt sich folgendes Resultat:

1. Die von Hildebrand an Oehler abgetretenen Sammlungen hat Oehler selbst um ihre volle Zuverlässigkeit gebracht;

2. dasselbe ist hinsichtlich der Collationen des Steph. Baluzius der Fall;

3. die von Oehler selbst verglichenen Handschriften und Ausgaben sind, so weit ich dieselben selbst prüfen konnte, in hohem Grade ungenau und unzuverlässig, so dass

4. auch hinsichtlich der nicht von mir verglichenen Handschriften eine abermalige Vergleichung wird vorgenommen werden müssen;

5. alles Uebrige von Oehler Gegebene ist unerheblich;

6. einem grossen Theile der Tertullian'schen Werke hat Oehler nur späte und schlechte Handschriften zu Grunde gelegt, obwohl er gute und alte Handschriften für dieselben hätte vergleichen können.

Es erhellt hieraus, dass trotz der Oehler'schen Ausgabe eine zuverlässige kritische Grundlage für die Reinigung des Textes der Tertullian'schen Schriften bis auf diesen Tag fehlt. Die Kritik der Werke Tertullian's liegt noch immer in den Windeln.

III.

Paulus und die Urapostel, der Galaterbrief und die Apostelgeschichte und die neuesten Bearbeitungen

von

D. A. Hilgenfeld.

Nächst der geschichtlichen Gestalt Jesu selbst giebt es auf dem ganzen Gebiete der urchristlichen Schrift- und Geschichts-Forschung keine bedeutendere Frage, als das Verhältniss des Heidenapostels zu den Uraposteln, und beide Fragen sind so unzertrennlich mit einander verbunden, dass keine von ihnen ohne die andre behandelt werden kann. Hat jene Frage eine allgemeinere Bedeutung, so liegt doch in der andern der Hauptschlüssel zu ihrer richtigen Lösung. Es giebt keine geschichtliche Darstellung des Lebens, Wirkens und Leidens Jesu, welche von dem Unterschiede des paulinischen und des urapostolischen Christenthums unberührt geblieben wäre. Nur die richtige Auffassung des Verhältnisses, in welchem der Paulinismus zu dem Christenthum der unmittelbaren Jünger Jesu stand, macht uns also einen sichern Rückschluss auf die schöpferische Urkraft des Christenthums möglich, wie sich nur von ihr aus die Einsicht in den weitern Entwickelungsgang des Christenthums aufschliesst.

Die herkömmliche Ansicht sucht nun bekanntlich das Verhältniss des Heidenapostels zu den Uraposteln als eine gegensatzlose Einheit festzuhalten, in welcher höchstens ein

äusserer Unterschied der Berufsthätigkeit oder eine untergeordnete Verschiedenheit der individuellen Eigenthümlichkeit stattfindet. Die kritische Geschichtsforschung hat dagegen schon in der Urzeit des Christenthums, in dem Kreise der Apostel selbst einen solchen Unterschied wahrgenommen, in welchem nach einem sonst ausnahmslosen Gesetze der Geschichte jede grosse geistige Bewegung auch durch Kampf und Gegensatz hindurchgeht. Man macht es daher auf gegnerischer Seite der neuern Kritik zu einem schweren Vorwurf, dass sie an die Stelle einer ungestörten Einstimmigkeit der apostolischen Zeit einen sogar „principiellen“ Unterschied des paulinischen und des urapostolischen Christenthums gesetzt, einen ernsten Kampf des Paulus mit der Urgemeinde und den an ihrer Spitze stehenden Uraposteln eingeführt habe; und einige Vertreter der neuern Kritik bekennen sich offen zu der Annahme eines „principiellen“ Unterschieds und Gegensatzes zwischen Paulus und den Uraposteln. Muss nun aber die herkömmliche Ansicht von vorn herein das Bedenken hervorrufen, dass sie das ursprüngliche Christenthum zu einer starren und todten, durch keine lebensvollen geistigen Kräfte bewegten Gestalt herabsetzt, dass sie den frischen Strom geschichtlicher Bewegung schon in der Urzeit des Christenthums zum Stehen bringt und in das ebene Bette einer festen Ueberlieferung leitet: so muss doch auch die Annahme eines „principiellen“ Unterschieds zwischen Paulus und den Uraposteln das Bedenken erregen, dass sie den Ursprung des Christenthums, wenigstens in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung, von dem überlieferten Stifter trennt und bis auf Paulus herabrückt.

Die Frage über das Verhältniss des Paulus zu den Uraposteln hat daher eine so tiefgreifende Bedeutung, dass sie immer wieder in ernstliche Erwägung gezogen werden muss. Sie ist der Grundfrage nach der geschichtlichen Gestalt Jesu auch darin sehr verwandt, dass man bei ihrer Lösung eine

wesentliche Verschiedenheit der Quellen vor sich hat. Was bei dem Leben Jesu vor Allem der Unterschied der drei ersten (synoptischen) Evangelien mit ihrer menschlichen Christus-Gestalt und das Johannes-Evangelium mit seiner Fleischwerdung des göttlichen Logos ist, das bedeutet bei dem Verhältniss des Paulus und der Urapostel der Unterschied der Briefe des Paulus (namentlich des Briefs an die Galater) und der Apostelgeschichte. Es braucht hier zwar nicht, wie bei den Evangelien, erst untersucht zu werden, wo wir die urkundlichste, ächt apostolische Darstellung besitzen. Allein es fragt sich gleichfalls, ob zwischen den beiderseitigen Quellen eine völlige Uebereinstimmung oder ein tieferer Unterschied, ein unausgleichbarer Widerspruch stattfindet.

Nachdem die neuere geschichtliche Kritik den Galaterbrief als den „stummberedten Ankläger der Apostelgeschichte und ihres harmonischen Verhältnisses zwischen Paulus und der Urgemeinde" geltend gemacht hat, haben sich die Vertreter der herkömmlichen Ansicht um so eifriger angestrengt, den Riss, welchen die kritische Geschichtsforschung in die bisherige Vorstellung gemacht hat, so viel als möglich wieder auszubessern. Es liegt gegenwärtig eine ganze Reihe solcher Arbeiten vor. Auf dieser Seite steht Ewald mit zwei eigenen Werken[1]), Meyer mit den neuen Auflagen seiner Commentare[2]), Lechler mit der zweiten Auflage seiner gekrönten Preisschrift[3]), Ritschl mit der „zweiten,

---

1) Die Sendschreiben des Ap. Paulus übersetzt und erklärt. Göttingen 1857. Geschichte des apostolischen Zeitalters bis z. Zerstörung Jerusalems (als 6ter Band der Geschichte des Volkes Israel). Götting. 1858.

2) Comm. über die Apostelgeschichte. 2te Aufl. Göttingen 1854, über den Brief an die Galater. 3te Aufl. Ebendas. 1857.

3) Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter. 2te Aufl. Stuttgart 1857.

durchgängig neu ausgearbeiten Auflage" seines bekannten Werkes[1]), Baumgarten, welchem das Unglück mecklenburgischer Amtsentsetzung durch die neue Auflage seines Werks etwas gemildert zu werden scheint[2]), endlich Wieseler mit einem ausführlichen Commentar über den Galaterbrief, welcher ganz besonders die jetzt schwebende Zeitfrage über „die Person und Predigtweise des Paulus im Vergleich zu der der älteren Apostel, sowie die Frage nach dem historischen Charakter der Apostelgeschichte" in's Auge fasst[3]). Rechnet man noch Hofmann's Abhandlung über den Galaterbrief hinzu[4]), so ist die Uebermacht der Vertreter dieser Ansicht, wenn man bloss auf die Zahl sieht, vollends entschieden. Denn allen diesen neuern Vertheidigungen der herkömmlichen Ansicht mit ihren meistentheils bald vergriffenen Auflagen kann man, nachdem ich den Darstellungen von Lechler und Ritschl bereits eingehend entgegengetreten bin[5]), unter den neuern Zeiterscheinungen einzig und allein eine Schrift von Holsten[6]) als Gegen-

1) Entstehung der altkathol. Kirche. 2te Aufl. Bonn 1857.

2) Die Apostelgeschichte oder der Entwickelungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom. Zweite, verbesserte Auflage. Bd. 1. 2. Braunschweig 1859.

3) Commentar über den Brief Pauli an die Galater, mit besonderer Rücksicht auf die Lehre und Geschichte des Apostels bearbeitet. Mit einem chronologischen und einem text-kritischen Excurse. Göttingen 1859.

4) Zur Entstehungsgeschichte der heil. Schrift. Der Brief an die Galater, in der Erlangischen Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, Januar- und Februar-Heft 1859, S. 37—59.

5) In der Abhandlung: Das Urchristenthum und seine neuesten Bearbeitungen von Lechler und Ritschl, in dieser Zeitschrift Jahrgang 1858.

6) Inhalt und Gedankengang des Briefes an die Galater. Rostock 1859. Dazu vgl. die frühern Schriften dieses scharfsinnigen Forschers: Deutung und Bedeutung der Worte des Galater-Briefes Cap. 3, 21 in ihrem Zusammenhange. Rostock 1853. Die Bedeutung des Wortes Σάρξ im Neuen Testament I. Die Bedeutung des W. Σάρξ im Lehrbegriffe des Paulus. Rostock 1855.

gewicht gegenüberstellen, welche früher [illegible] ge-
schiedener den „principiellen“ Unterschied des Paulus und
der Urapostel verficht. Man könnte sich [illegible]
berufen, dass das zahlreiche und [illegible]
Gegner nicht immer sehr einmüthig ist, [illegible]
Ewald's Jahrbüchern abzusehen [illegible]
nüchternen sprachlichen Schrift-Auslegung [illegible]
und der geistestrunkenen Schrift-Genuss [illegible]
ten gar scharfe Reden über [illegible]
„Todtenstille vom Geist des [illegible]
des atomistischen Pragmatismus“ u. s. w. [illegible]
könnte auch darauf hinweisen, dass W[illegible]
rechthaltung der herkömmlichen An[illegible]
deren sehr abweichenden Weg [illegible]
das Schriftwort von dem „Reiche, [illegible]
uneins wird“, anzuwenden, ziehe ich es vor, [illegible]
gung von 2 Kor. 13, 8 getrost nachzumachen [illegible]
Ueberzahl der Gegner auch die [illegible]
die überzeugende Macht der Wahrheit [illegible].

Zu diesem Zwecke gehe ich den schon früher von [illegible]
bearbeiteten Brief an die Galater[1]) mit besonderer Rücksicht
auf die entsprechenden Abschnitte der Apostelgeschichte [illegible]
der Hand der neuesten Bearbeitungen noch einmal [illegible]
um, wenn auch nicht das Sternchen der Auszeichnung, [illegible]
ches Wieseler in der voraufgeschickten „Literatur [illegible]
Galaterbriefe“ (S. 1. 2) an seine Gesinnungsgenossen [illegible]
gebig austheilt, zu erhalten, doch wenigstens den wahren
Sachverhalt ohne Menschenfurcht abermals darzulegen. [illegible]
Brief an die Galater enthält, wie kein andrer des Ap[illegible]
seine geschichtlichen Voraussetzungen in sich selbst, [illegible]
in seinen beiden ersten Capiteln das ganze Verhältniss [illegible]

1) Vgl. die Schrift: Der Galaterbrief, übersetzt, in seinen [illegible]schichtlichen Beziehungen untersucht und erklärt. Leipzig 1852.

Paulus zu der Urgemeinde vollständig darlegt und bis auf die Zeit seiner Abfassung hin verfolgt. Nur aus diesem allgemeinen Verhältniss, von welchem uns in der Apostelgeschichte eine andre Darstellung vorliegt, kann der Galaterbrief selbst geschichtlich begriffen werden. Das Erste, was wir zu betrachten haben, ist also die Geschichte des Heidenapostels bis zu der denkwürdigen Verhandlung in Jerusalem und umfasst die Abschnitte Gal. 1, 15—24. Apg. 9, 1—30. 11, 25—30. 12, 25. Cap. 13. 14.

I. Paulus von seiner Bekehrung bis zu der Verhandlung in Jerusalem.

Die Bekehrung des Paulus (Gal. 1, 15 f., vgl. Apg. 9, 3 f. 22, 3 f. 26, 12 f.) ward jedenfalls durch einen innern Umschwung vermittelt, in welchem der eifrige Judaist und Verfolger des Christenthums zu einem auserwählten Rüstzeuge desselben, zum Apostel der Heiden ward. Es kann uns hier nicht sowohl auf den Vorgang als solchen, sondern vielmehr nur auf seine Bedeutung für das Verhältniss des Paulus zu den Uraposteln und der Urgemeinde, zu dem ganzen vor ihm bestehenden Christenthum ankommen. Und in dieser Hinsicht wird es noch immer viel zu wenig beachtet, dass Paulus selbst den Zweck der ihm widerfahrenen Offenbarung des Sohnes Gottes von Anfang an in die Verkündigung unter den Heiden (*ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν*) setzt, und dass er eben als Heidenapostel von vorn herein jede Abhängigkeit von den Uraposteln vermieden hat (*εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι οὐδὲ ἀπῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους*). Eine solche Stellung zu den Zwölfaposteln konnte Paulus nur desshalb von Anfang an einnehmen, weil er sich der Neuheit und vollen Eigenthümlichkeit des ihm als Apostel der Heiden gewordenen Berufs im Unterschiede von dem Berufe der ältern Apostel bewusst

war. Und worin kann dieser Unterschied bestanden haben, als eben darin, dass die Urapostel, wie man nach Matth. 10, 5. 6 kaum anders erwarten kann, noch Apostel der Beschneidung waren und ihre Wirksamkeit auf das jüdische Volk beschränkten? Holsten hat daher ein volles Recht, S. 5 f. schon in dem Begriffe des Heiden-Apostels den wesentlichen Unterschied des Paulus von den ältern Aposteln hervorzuheben. Sobald dem Paulus die Gnosis des gekreuzigten Christus, die teleologische Erkenntniss des Kreuzestodes als eines stellvertretenden Sünd- und Schuld-Opfers für die Sünden der ganzen Menschheit, als der Offenbarung eines neuen, über die Rechtfertigung durch die Werke des Gesetzes zu der Rechtfertigung der Gläubigen aus Gnaden fortschreitenden göttlichen Heilswillens innerlich aufging, erfuhr er sogleich den innern Beruf, das allen Menschen eröffnete Heil unter den Heiden zu verkündigen. Muss man es auch auf sich beruhen lassen, dass Holsten wegen der reinen Göttlichkeit dieser Offenbarung (Gal. 1, 11. 12) jede äussere geschichtliche Anknüpfung, wie eine Einwirkung des Stephanus auf das Bewusstsein des Paulus, abweist: so muss man ihn doch wohl unmittelbar aus der Teleologie des Theismus folgern lassen, dass derjenige, welchem diese Offenbarung zuerst geworden, zum Heidenapostel prädestinirt ist. „Es folgt aber weiter daraus unwiderleglich, dass Paulus von einer Verkündigung des Evangeliums an Heiden als Heiden vor ihm keine Kunde gehabt haben kann, dass es für ihn eine vollendet neue Offenbarung war (1 Kor. 2, 9), dass die Urapostel, von denen Paulus Kunde hatte (Gal. 1, 18), von der göttlichen Absicht einer solchen Verkündigung auch keine Ahnung gehabt haben können. Sonst hätte Paulus sich nicht als den von Gott prädestinirten selbständigen Heidenapostel begriffen, sondern sich dem als Apostelgehülfe angeschlossen, in welchem er den Gedanken einer solchen Verkündigung vor

ihm offenbar fand" (S. 6). Schon hier liegt jedoch die Gefahr nahe, dass man über dem principiell Neuen des Paulinismus in Vergleichung mit dem Christenthum der Urgemeinde das principiell Gemeinsame übersieht. Es ist wohl unleugbar, dass der Kreuzestod des Messias vor Paulus noch nicht als das grosse Erlösungsopfer für die ganze Menschheit, als Offenbarung eines neuen, über die Gesetzes-Religion völlig hinausgehenden göttlichen Heilswillens aufgefasst sein kann. Allein dürfen wir hier denn nur von einem „principiellen Unterschiede" reden? Das Christenthum hat sich ja schon vor Paulus durch den Glauben an einen gekreuzigten Messias von dem ungläubigen Judenthum unterschieden. Bereits die vorpaulinische Urgemeinde hat jenen grossen Schritt über das Judenthum und seine Messias-Erwartung hinaus gethan, dass sie den Glauben an Jesus als Messias, ungeachtet seines schmachvollen Kreuzestodes, festhielt. Schon in ihr muss die jüdische Weltansicht durch die Anerkennung dieser Thatsache, welche für die Juden ein Aergerniss blieb (Gal. 5, 11. 1 Kor. 1, 23), eine wesentliche Umgestaltung erfahren haben. Holsten kann es selbst nicht leugnen, dass auch die Jerusalemiten die Thatsache des Kreuzestodes hatten, denselben auch wohl als um der Sünde willen geschehen, als ein Schuldopfer für die Sünde des Volkes Gottes begriffen [1]). Was ihnen fehlte, soll nur „die logisch-consequente Reflexion auf jene Thatsache als göttlichen Zweck" gewesen sein (S. 8. 9), so dass sie, ungeachtet derselben, den alten Bund und die Gesetzes-Religion noch aufrecht erhalten wollten. Aber Holsten kann es S. 12 selbst nicht verschweigen, dass die Jerusalemiten sich über den dunklen Punct, zu welchem Zwecke der Kreuzestod des Messias, schon im

1) 1 Kor. 15, 3. Matth. 20, 28. Offenbg. Joh. 1, 5 nach Lachmann, vgl. Jes. 43, 1—4. C. 53.

Sinne des Gottesworts der Propheten (vergl. auch Offenbg. 5, 9. 14, 14) Rechenschaft zu geben versucht haben. Man darf also über dem Unterscheidenden und Neuen der paulinischen Erkenntniss ihren innern Zusammenhang mit dem Christenthum der Urgemeinde nicht übersehen. Auf der Seite der Jerusalemiten muss auch Holsten (S. 13) bloss von einer innern Inconsequenz reden, in welcher sie mit der Anerkennung des gekreuzigten Christus noch die Geltung des Gesetzes vereinigen wollten. Und man kann in der That nur so viel mit Grund behaupten, dass der Glaube an einen gekreuzigten Messias die Schranken der jüdischen Gesetzes-Religion, mit welchen er in dem Christenthum der Urgemeinde kämpfte, in der teleologischen Erkenntniss des Paulus völlig durchbrach. Das Neue des Paulinismus besteht nicht sowohl in dem Aufgehen eines bisher noch gar nicht vorhandenen Princips, durch welches Paulus zum Stifter des Christenthums in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung würde, sondern vielmehr in dem vollendeten Durchbruch, der folgerichtigen Durchführung eines Princips, welches in der christlichen Urgemeinde noch mit jüdischen Ansichten und Vorurtheilen rang.

Die wahre Auffassung des Verhältnisses, in welchem Paulus als Heidenapostel von vorn herein zu den Uraposteln und der Urgemeinde stand, kann daher die weltgeschichtliche Stellung, welche Jesu von Nazaret als dem Stifter des Christenthums gebührt, keineswegs gefährden. Das Wort von Christus als dem Gekreuzigten, in welchem Paulus seine ganze Predigt zusammenfasst (1 Kor. 2, 2), die paulinische Grundlehre von dem Erlösungstode, durch welchen an die Stelle der Gerechtigkeit des Gesetzes und der Werke die Gerechtigkeit aus Gnaden und durch den Glauben tritt, verleugnet durchaus nicht ihre Wurzeln in der einfachen Lehre Jesu. Die jüdische Vorstellung des

Messias hat ja schon durch Jesum von Nazaret jene wesentliche Umänderung erfahren, dass die Hoheit seiner innern Würde in und mit der Niedrigkeit seiner äussern Erscheinung besteht (Matth. 8, 20. 9, 6, vgl. 16, 21. 17, 12. 26, 52). Es war also nur die äusserste Spitze dieser messianischen Niedrigkeit, welche der Glaube der Jünger in dem gekreuzigten Messias festhielt, welche sodann Paulus als Kern und Wesen des ganzen Evangelium auffasste. Und wenn Paulus diesen Tod als das Ende des Gesetzes ansah (Röm. 10, 4), so hat ja bereits der Christus des Matthäus (11, 13) das Bewusstsein ausgesprochen, dass mit Johannes dem Täufer die Weissagung des Gesetzes abläuft, die Zeit der Erfüllung eingetreten ist. Wer kann es sich denken, dass jene ganze Vertiefung des sittlichen Bewusstseins, welche sich in den Reden Jesu bei Matthäus ausspricht, an dem Verhältniss der Urapostel zu der jüdischen Gesetzlichkeit ohne nachhaltigen Eindruck vorübergegangen sein sollte? Hat Jesus den Eintritt in das Himmelreich an eine Rückkehr zur Kindesunschuld geknüpft (Matth. 18, 3. 19, 14), die Grösse in diesem Reiche als Kindesdemuth dargestellt (Matth. 18, 4), das neue Verhältniss zu Gott überhaupt als ein Kindesverhältniss zu dem himmlischen Vater bezeichnet, welcher für die Seinigen sorgt (Matth. 6, 26 f.) und ihre Gebete erhört (Matth. 7, 7 f. 18, 19): so hat man ja bereits jene demuthsvolle Ergebung und Zuversicht, welche uns bei Paulus als der rechtfertigende Glaube entgegentritt und ebensowohl das Gegentheil der jüdischen Werkgerechtigkeit als auch das Bewusstsein der göttlichen Gnade in sich schliesst. Auch darin unterschied sich die vorpaulinische Urgemeinde schon sehr wesentlich von dem ungläubigen Judenthum, dass sie jenes neue Geistesleben, jene Ausgiessung des heiligen Geistes, welcher von Israel seit den Propheten gewichen war, in der Ueberschweng-

lichkeit der Glossolalie[1]) erfahren hatte, dass daher zu dem gemeinsamen Glauben an den Vater noch der den Christen eigenthümliche Glaube an seinen gekreuzigten und auferweckten Sohn und an das Walten des heiligen Geistes in der Gemeinde hinzukam. Anstatt eines schöpferischen Actes, in welchem die teleologische Gnosis des Paulus mit dem geschichtlich-religiösen Bewusstsein bricht[2]), erhalten wir also in Wahrheit einen stetigen, auch durch die Urgemeinde innerlich vermittelten Zusammenhang des Heidenapostels mit dem Stifter des Christenthums. Diesem bleibt jene höchste Ursprünglichkeit des Bewusstseins, welche sich in dem geläuterten und vertieften Begriffe der Messiaswürde ausgedrückt hat, und zu welcher sich auch das heidenapostolische Bewusstsein des Paulus als ein Abgeleitetes verhält.

Aber freilich war das heidenapostolische Bewusstsein des Paulus von dem urapostolischen der Zwölf sehr wesentlich verschieden, und der Unterschied der beiden Quellen über die Geschichte des Paulus tritt sofort nach der Bekehrung desselben ein. Paulus selbst hebt es Gal. 1, 16. 17 ausdrücklich hervor, dass er sich nach seiner Berufung zum Heiden-Evangelium sofort von Fleisch und Blut unabhängig erhielt und nicht zu den Aposteln vor ihm, sondern nach Arabien ging, dann nach Damaskus zurückkehrte und erst nach drei Jahren den Petrus in Jerusalem aufsuchte. Die Apostelgeschichte erzählt uns dagegen weder von dem *εὐαγγελίζεσθαι ἐν τοῖς ἔθνεσιν* noch von der Reise nach Arabien ein Wort, lässt den Paulus das Evangelium vielmehr in den jüdischen Synagogen von Damaskus verkündigen, bis er nach geraumer Zeit (9, 23 *ὡς δὲ ἐπληροῦντο ἡμέραι ἱκαναί*) durch die Nachstellungen der Juden aus die-

---

1) Vgl. meine Schrift: Die Glossolalie in d. alten Kirche. Leipzig 1850.

2) Holsten a. a. O. S. 63.

ser Stadt vertrieben wird (vgl. 2 Kor. 11, 32 f.). Mag die Reise nach Arabien nun der erste Versuch evangelischer Wirksamkeit des Paulus oder nur eine stille Vorbereitung für dieselbe gewesen sein[1]), in jedem Falle war sie ein Beweis der ganz unabhängigen Stellung, welche Paulus von vorn herein einnahm, und es ist daher wohl zu beachten, dass sie in der Apostelgeschichte ganz fehlt. Es ist auch nur Paulus, welcher Gal. 1, 18—20 ausdrücklich sagt, dass er erst nach drei Jahren seit seiner Bekehrung gen Jerusalem ging, um den Petrus kennen zu lernen, bei demselben bloss 15 Tage blieb und sonst nur Jakobus, den Bruder des Herrn, sah. Die Apostelgeschichte hebt (9, 26—30) weder die längere Zwischenzeit zwischen der Bekehrung und der Reise noch die Beschränkung auf einen oder zwei Apostel hervor, welche Paulus in Jerusalem kennen lernte, sondern lässt ihn durch Barnabas bei den Aposteln (*πρὸς τοὺς ἀποστόλους*) eingeführt werden, mit denselben in Jerusalem ein- und ausgehen und mit hellenistischen Juden Streitreden halten, bis er durch Nachstellungen derselben zur Flucht über Cäsarea nach Tarsus gezwungen wird. An einer andern Stelle lässt die Apostelgeschichte 22, 17 f. bei dieser Anwesenheit in Jerusalem dem Paulus bei dem Gebete im Tempel in der Verzückung eine Erscheinung (Christi) widerfahren, welche ihn anweist, so bald als möglich aus der heiligen Stadt wegzugehen, wo er kein Gehör finden werde, und ihm noch einmal (nach der unbestimmtern Aussage Apg. 9, 15) seine immer noch zukünftige Sendung zu Heiden in der Ferne eröffnet[2]). Es stimmt daher ziemlich mit der Apostelgeschichte überein, wenn Ewald[3]) den Paulus fürerst nur zu den Juden reden, dann durch einen

---

1) So Holsten a. a. O. S. 17 f. 20.
2) Apg. 22, 21: *Πορεύου, ὅτι ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἐξαποστελῶ σε.*
3) Gesch. d. apostol. Zeitalters S. 398. 402.

innern Drang alsbald nach Jerusalem mitten in den Schooss der Urgemeinde getrieben werden lässt, weil er, so selbständig und siegesfest er von dem ersten Augenblicke seiner Berufung an gearbeitet hatte, bei dem Gedanken an sein Verhältniss zu der Muttergemeinde einen gewissen Mangel in sich gefühlt habe, weil er ferner seine Kenntniss von dem irdischen Leben und Wirken Christi und von den eigenthümlichen Bestrebungen der Zwölf durch eine nähere Berührung mit ihnen so genau als möglich erkunden wollte und namentlich durch ein mächtiges Verlangen getrieben ward, den Petrus, vor dessen kühner, aber kräftiger Entschiedenheit er schon eine aufrichtige Hochachtung hegte, näher kennen zu lernen, und Vieles von ihm zu erfragen. Von dem Berichte des Galaterbriefs zeigt sich in dieser Darstellung Ewald's nur darin eine Spur, dass derselbe S. 403 bloss von einem Besuche des Paulus bei Petrus und bei Jakobus als Vorsteher der Gemeinde[1]), „welchen zu

1) Gegen die mit Recht fast allgemein anerkannte Ansicht, dass der Gal. 1, 19 genannte „Jakobus, Bruder des Herrn", zwar kein Apostel im engern Sinne, wohl aber das aus Gal. C. 2, Apg. 12, 17. 15, 13 f. 21, 18 f. und aus der kirchlichen Ueberlieferung wohlbekannte, von den Judenchristen gefeierte Oberhaupt der Urgemeinde gewesen ist, will Wieseler S. 72 f. immer noch seine frühere Ansicht aufrecht erhalten, dass dieser Jakobus, „Bruder des Herrn", wenig bekannt und von dem Gal. C. 2 erwähnten Vorsteher der Urgemeinde, welcher wirklicher Zwölfaposte, nämlich Jakobus der Jüngere, Sohn des Alphäus war, verschieden gewesen sei. Wieseler hat jedoch keine neuen schlagendern Beweise für diese Ansicht vorgebracht, durch welche die Gegengründe (vgl. meinen Galater-Brief S. 138—148) entkräftet würden. Es ist unleugbar, dass die ältere Ueberlieferung den berühmten Jakobus als Bruder des Herrn ansieht und sogar von den Aposteln unterscheidet (vgl. Josephus *Ant.* XX, 9, 1. *Clem. Recogn.* IV, 35. *Hom.* XI, 35, Hegesipp bei Eusebius KG. II. 23). Die Ansicht Wieseler's wird erst durch Clemens von Alexandrien (im 7ten Buche der Hypotyposen bei Eusebius KG. II, 1) begünstigt, und es ist sehr zweifelhaft, dass das Hebräer-Evangelium (bei *Hieronymus de vir. illustr. c.* 2) den Auferstandenen, wie Wieseler meint, den bekannten Jakobus nur im geistigen Sinne durch „*frater mi*" angeredet haben lassen sollte.

besuchen schon der Anstand forderte", redet, während die Apostelgeschichte den Paulus mit „den Aposteln" aus- und eingehen lässt. Jedenfalls erhält man schon eine ganz andre Vorstellung, wenn man sich mit Holsten S. 20 f. treu an den Galaterbrief hält: „Der, welchem Jesus Christus offenbart wird, ihn den Heiden zu verkünden, theilt den Verkündigern Jesu Christi diese Offenbarung nicht mit, weil auch sie Fleich und Blut sind, der, welcher zum Apostel des Sohnes Gottes berufen wird, flieht die Apostel des Gottessohnes, statt mit ihnen sich zu vereinen. Diese sonderbare Thatsache kann einzig Folge dessen sein, dass Paulus, selber überrascht von der Neuheit dieser Offenbarung, die zerrissene Einheit seines Bewusstseins nur im Verkehr mit Gott glaubte wiederfinden, dass er bei Fleisch und Blut und den Aposteln vor ihm weder Verständniss, noch Anerkennung derselben glaubte finden zu können. „Die Rede war ihnen verborgen, und wussten nicht, was da gesagt war" (Luk. 18, 34). Erst nach drei Jahren geht Paulus nach Jerusalem, um Petrus kennen zu lernen. Wir erfahren nicht, was zwischen diesen Männern in diesem Augenblicke verhandelt worden. Aber das bezeichnende *ἱστορῆσαι* verräth, was nicht verhandelt ist. Nicht die dem Paulus zu Theil gewordene Offenbarung des Gottessohnes zum Zweck der Heilsverkündigung bildete den Mittelpunct der Verhandlungen. Nur im Allgemeinen kann Paulus davon geredet haben; und erst 14 Jahre später[1]) theilt er den Jerusalemiten sein Evangelium ganz in der Weise einer ersten Vorlage mit. Wie fremd im Centrum seines Wesens muss damals doch Paulus sich dem Petrus gefühlt haben? Ebenso vermeidet er jede Berührung mit den Zwölf, mit den judenchristlichen

1) Holsten bezieht nämlich Gal. 2,1 *διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν* auf 1, 18, nicht (wie ich meine) auf 1, 15 zurück.

Gemeinden. Auch das in diesem Zusammenhange ein Beweis der Fremdheit, mit welcher Paulus sich ihnen gegenübergestellt fühlt, gegenüberstehen will.“

Nach dieser flüchtigen Berührung mit der Urgemeinde zieht Paulus, wie er selbst Gal. 1, 21 sagt, in die Gegenden von Syrien und Cilicien, und wir haben keinen Grund, hier die ergänzende Ausfüllung der Apostelgeschichte von uns zu weisen, welche den Paulus nach Tarsus (der Hauptstadt von Cilicien) entweichen (9, 30), dann von Barnabas nach Antiochien (der Hauptstadt von Syrien) abgeholt werden (11, 25 f.) und von hier aus mit Barnabas seine erste grössere Bekehrungsreise in die angrenzenden Länder Cyprus, Pamphylien, Pisidien, Lykaonien unternehmen lässt (C. 13, 14). Bedenklich ist hier nur die eigenthümliche Darstellungsweise der Apostelgeschichte, nach welcher Paulus, wie er zu der bereits theilweise heidenchristlichen Gemeinde in Antiochien erst abgeholt werden muss, selbst bei seiner ersten Bekehrungsreise sich zuerst nur an Juden wendet, von dem Proconsul Sergius Paulus, an welchem er seine erste Heidenbekehrung vollbringt, erst herbeigerufen wird (13, 7) und auch dann noch immer erst von den Juden zu den Heiden übergeht (13, 46 f.). Aber auch den Paulus des Galaterbriefs dürfen wir uns in den „Gegenden Syriens und Ciliciens“ nicht unthätig denken. Und er selbst sagt ja Gal. 1, 22—24 von diesem Zeitraum, dass die Christengemeinden in Judäa, welchen er von Angesicht unbekannt blieb, die Kunde von dem ehemaligen Christenverfolger vernahmen, welcher den anfangs von ihm verwüsteten Glauben nun selbst verkündigte. Denn dass diese Verse nur ein Nachtrag zu der Gal. 1, 18 erwähnten Reise nach Jerusalem seien, habe ich, wie Wieseler S. 88 sagt, freilich nicht erkannt und werde ich auch nicht erkennen, so lange Gal. 1, 21 im Texte steht, Paulus also von seinem vorübergehenden Besuche in Jerusalem bereits zu sei-

nem langjährigen[1]) Aufenthalte in Syrien und Cilicien übergegangen ist. Auf eine solche Fassung kann man nur dann kommen, wenn man, wie Wieseler, zwischen die beiden Reisen nach Jerusalem Gal. 1, 18. 2, 1 zwei ganze Reisen nach Jerusalem einschieben will, von welchen Paulus kein Wort sagt. Es ist aber nicht einmal auch bloss eine einzige von der Apostelgeschichte erzählte Reise auf solche Weise unterzubringen. Nur mit der leitenden Absicht der Apostelgeschichte hängt es zusammen, dass sie den Paulus in dieser 11jährigen Zwischenzeit noch einmal mit der Urgemeinde in Berührung bringt, nämlich mit Barnabas eine Liebesgabe nach Jerusalem überbringen lässt (11, 30. 12, 25). Da Paulus in diesem Zusammenhange, in welchem er mit feierlicher Berufung auf den allwissenden Gott eine abgenöthigte Darlegung seines ganzen Verhältnisses zu den Uraposteln und der Urgemeinde giebt, keine Berührung mit derselben verschweigen durfte, so haben selbst Neander, Ebrard und Meyer die Unmöglichkeit eingesehen, dass Paulus inzwischen nach Jerusalem gekommen sein könne. Es ist wahrlich kein Zeichen wissenschaftlicher Förderung, wenn Ewald (S. 410) getrost nach der Apostelgeschichte den Paulus sich bei dieser Gelegenheit zum zweiten Male der Urgemeinde vorstellen und mit deren Häuptern verständigen lässt. Und es gehört die ganze Höhe der Schrift-Gnosis Baumgarten's (I, S. 272) dazu, um für die Nicht-Erwähnung dieser Reise in dem Briefe an die Galater einen doppelten Grund aufzufinden, nämlich weil Paulus bei dieser Gelegenheit nicht mit den Aposteln, sondern nur mit den Presbytern zu thun gehabt habe, und weil seine Stel-

---

1) Welchen Grund hat Wieseler, über die „elfjährige" Wirksamkeit des Paulus, welche ich hier nach Gal. 1, 18. 2, 1 wahrnehme, durch ein bei ihm sehr beliebtes Ausrufungszeichen seine Verwunderung auszudrücken!

lung bis jetzt noch eine untergeordnete gewesen sei, was sie eben nach dem Galaterbriefe nicht gewesen ist.

So gewiss sich aber der geschichtliche Paulus in den ersten 14 Jahren seit seiner Bekehrung von der Urgemeinde und ihren Häuptern möglichst fern gehalten hat: so gewiss ist es doch auch, dass sein Heiden-Evangelium während dieser Zeit noch keinen eigentlichen Gegensatz von der Seite der Judenchristen erfahren haben kann. Das ganze Verhältniss der in ihren ersten Anfängen begriffenen Heidenkirche zu der Urgemeinde war noch völlig unentschieden, und Holsten geht sicher zu weit, wenn er S. 21 sagt: „Erst nach 14 Jahren zieht Paulus wieder nach Jerusalem. Falsche Brüder haben sich in seine Heiden-Gemeinden eingeschlichen, um die Blössen der christlichen Freiheit zu erspähen und diese unter des Gesetzes Joch zu verknechten (Gal. 2, 4). Ihre Wirksamkeit hat einen Erfolg gehabt, dass Paulus den Untergang einer 14jährigen Wirksamkeit fürchtet. Woher ein solcher Erfolg gegen einen Paulus? Warum zieht dieser nach Jerusalem? Weil er hinter diesen falschen Brüdern die Jerusalemiten und die Geltenden sieht; weil er fürchtet, die Jerusalemiten und die Geltenden nicht mehr, wie er offenbar beabsichtigte, ignoriren zu können; weil er fürchtet, durch die Geltenden um die Früchte seines Willens gebracht zu werden. Woher die Furcht? „Sie haben einen andern Jesum, einen andern Geist, ein ander Evangelium (2 Kor. 11, 4) und sind die Geltenden.“ Von falschen Brüdern, welche die christliche Freiheit belauern, redet Paulus ja erst bei den Verhandlungen über die Beschneidung des Titus in Jerusalem. Und muss man auch wohl annehmen, dass die Frage über Verbindlichkeit oder Nicht-Verbindlichkeit des Gesetzes bereits hier und da in den Heiden-Gemeinden zur Sprache gebracht war (vergl.

Apg. 15, 1 f.), so können hier doch die judenchristlich Gesinnten unmöglich schon solche Erfolge erreicht haben, dass Paulus den Untergang seiner ganzen 14jährigen Wirksamkeit geradezu fürchten musste. Nicht weil er seine Wirksamkeit bereits gefährdet und untergraben weiss, sondern nur weil er über die Anerkennung derselben durch die Urgemeinde noch ungewiss ist[1]), geht Paulus nach Jerusalem, um der Gemeinde von Jerusalem sein Evangelium darzulegen. Dass er hinter vereinzelten Gesetzeseiferern, die sich in seinen Heiden-Gemeinden gezeigt haben mögen, nicht ohne Weiteres „die Jerusalemiten und die Geltenden" sah, erhellt ja schon daraus, dass die Gemeinden von Judäa, wie Paulus Gal. 1, 24 ausdrücklich sagt, wegen seiner Thätigkeit nach der Bekehrung Gott priesen. Also nicht die wirkliche Gefährdung seines Wirksamkeit, sondern nur die Unentschiedenheit seiner Verhältnisses zu der Urgemeinde kann den Heidenapostel nach 14 Jahren zu einer zweiten Reise nach Jerusalem getrieben haben.

II. Paulus und die Urapostel, Gal. 2, 1—21. Apg. 15, 1—35.

Die zweite Reise nach Jerusalem, welche Paulus in seinem Briefe an die Galater erzählt, ist die bedeutungsvolle Begebenheit, deren Auffassung von entscheidender Bedeutung für die ganze Ansicht von seinem Verhältniss zu den Uraposteln und der Urgemeinde ist. In Folge einer göttlichen Offenbarung zieht Paulus mit seinem bisherigen Berufsgenossen Barnabas und mit seinem hellenischen Gefährten Titus nach Jerusalem, um der Urgemeinde, ausserdem noch besonders den angesehenen Häuptern derselben,

---

1) Gal. 2, 2: *μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον* vgl. 1 Thess. 3, 5 *μή πως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων καὶ εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν.*

das Evangelium darzulegen, welches er unter den Heiden predigt, um zu sehen, ob seine 14jährige Arbeit in der Heidenwelt dei der Urgemeinde Anerkennung finde oder nicht. Dabei stösst er mit seinen Grundsätzen jedenfalls auf einen ernstlichen Widerstand, weil man die Beschneidung des Titus verlangt (Gal. 2, 1—3). Um der eingedrungenen falschen Brüder willen, welche die christliche Freiheit zu unterdrücken suchen, muss er seine ganze Standhaftigkeit aufbieten, die geforderte Unterwerfung entschieden abzuweisen, um die Wahrheit des Evangelium für die gläubigen Heiden zu behaupten (Gal. 2, 4. 5). Auch das Ansehen der hochgeltenden Häupter, der Säulen-Apostel bewegt ihn nicht, weil er weiss, dass vor Gott kein Ansehen der Person gilt. So setzt er es denn durch, dass Jakobus, Kephas und Johannes seinen göttlichen Beruf zum Heiden-Evangelium anerkennen. Aber obwohl dieselben ihm und dem Barnabas die Bruder-Rechte der Gemeinschaft reichen, so halten sie doch die Verschiedenheit ihres Berufs, die ausschliessliche Sendung an die Beschneidung unverändert aufrecht und bedingen sich von dem Heiden-Evangelium ausdrücklich die Verpflichtung zur Unterstützung ihrer Armen aus (Gal. 2, 6—10). Es kommt also ein Uebereinkommen zu Stande, aber mit dem vollen Unterschiede der Berufskreise. Und die Art und Weise, wie dieses Uebereinkommen zu Stande kommt, berechtigt wahrlich zu der Frage, ob Paulus die Anerkennung seines Heiden-Evangelium ohne Weiteres, ohne Schwierigkeiten und im Sinne unbedingter Gleichstellung erhielt.

Halten wir uns jedoch an die Apostelgeschichte, so kann von ernstlichen Schwierigkeiten und von einer halben Weise der Anerkennung keine Rede sein. Hier wird uns auch eine Reise des Paulus nach Jerusalem erzählt, bei welcher die Gesetzesfreiheit der gläubigen Heiden zur Sprache gebracht und feierlich entschieden ward. Die Veran-

lassung ist zwar nicht die innerliche Thatsache einer erhaltenen Offenbarung, sondern die äusserliche, dass Christen aus Judäa in Antiochien die Nothwendigkeit der mosaischen Beschneidung zur Seligkeit predigen. Aber es sind doch gleichfalls Paulus und Barnabas, welche hier von der Gemeinde zu Antiochien nach Jerusalem abgesandt werden, um den Aposteln und Presbytern die Beschneidungs-Frage vorzulegen (15, 2 f.). Und wir können schon desshalb an keine andre als die von Paulus erzählte Reise denken, weil Paulus hier noch mit Barnabas zusammen geht, mit welchem er später zu Antiochien zerfiel (Gal. 2, 13), und von welchem er sich bald darauf, wie wir aus Apg. 15, 36 f. ausdrücklich erfahren, getrennt hat. Wie Paulus von falschen, gegen die christliche Freiheit feindselig gesinnten Brüdern erzählt, mit welchen er es in Jerusalem zu thun hatte, so meldet auch die Apostelgeschichte 15, 5. 7 von pharisäischen Christen, welche hier die Nothwendigkeit der Beschneidung nach dem mosaischen Gesetze behaupteten, und von hitzigen Streit-Verhandlungen, welche bei der öffentlichen Versammlung der Gemeinde stattfanden. Dagegen lässt sie den Petrus entschieden für die Befreiung der Heiden von dem Joche des Gesetzes das Wort ergreifen, und nachdem Barnabas und Paulus die Erfolge ihrer Wirksamkeit unter den Heiden mitgetheilt haben, lässt sie durch Jakobus den Antrag gestellt werden, dass man die Heiden mit dem mosaischen Gesetze nicht beschweren, sondern nur zur Enthaltung von den „Gräueln“ der Götzenopfer, von der Hurerei, dem Genusse des Erstickten und des Bluts verpflichten solle. Dieser Beschluss wird von den Aposteln, den Presbytern und der Gemeinde zu Jerusalem angenommen und im Namen des heiligen Geistes der Gemeinde zu Antiochien durch ein eigenes Schreiben, welches Paulus und Barnabas nebst Judas Barsabbas und Silas überbringen, mitgetheilt. Auch als Paulus sich mit Barnabas über die Begleitung des Jo-

hannes Marcus entzweit hat und mit Silas seine zweite grössere Bekehrungs-Reise unternimmt, erkennt er die Gültigkeit jener Beschlüsse an, da er nicht bloss seinen neuen Reisegefährten Timotheus wegen seiner halbjüdischen Abstammung durch Vollziehung der Beschneidung noch dem mosaischen Gesetze unterwirft, sondern auch in den bereits gegründeten Heiden-Gemeinden die Beobachtung der neuen Beschlüsse einführt. Ebenso erkennt auf der andern Seite Jakobus noch lange nachher die Gültigkeit der Beschlüsse an, da er den Paulus bei seiner letzten Anwesenheit in Jerusalem auffordert, den Verdacht, als ob er die Juden in Heidenländern den Abfall von Moses und die Unterlassung der Beschneidung lehre, durch einen augenfälligen Beweis seiner Beobachtung des Gesetzes zu widerlegen, und ausserdem auf die den gläubigen Heiden auferlegten Verpflichtungen hinweist (Apg. 21, 21 f.).

Die beiden Berichte des Paulus und der Apostelgeschichte stehen eben desshalb in einem so eigenthümlichen Verhältniss, weil sie, bei äusserm Zusammentreffen in der Thatsache der Reise, um so mehr innerlich aus einander gehen. Was Paulus dort erst nach einem harten Kampfe über die Beschneidung des Titus erreicht, die Anerkennung des Evangelium der Gesetzesfreiheit, das wird hier von den Uraposteln selbst freiwillig vorgeschlagen, aber mit Bedingungen und Einschränkungen, von welchen wieder Paulus nichts sagt. Ist Paulus unter den Augen der Urapostel beinahe gezwungen worden, den Titus beschneiden zu lassen, ist diese Beschneidung gar der Wunsch der Urgemeinde und der Urapostel selbst gewesen: so können diese unmöglich so entschieden, wie es in der Apostelgeschichte erzählt wird, für die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen aufgetreten sein. Und hat Paulus die Grundsätze seines gesetzesfreien Heiden-Evangelium so rein erhalten, wie er selbst berichtet, so kann er unmöglich solche Ver-

pflichtungen, wie sie der Apostel-Beschluss den gläubigen Heiden auferlegt, gebilligt und anerkannt haben. Das ist der gefährliche Doppel-Schluss, mit welchem die neuere Kritik die Geschichtlichkeit des Berichts der Apostelgeschichte bestreitet. Wodurch wissen die neueren Vertheidiger die angefochtene Geschichtlichkeit aufrecht zu erhalten?

Die Vertheidigung nimmt hier zwei wesentlich verschiedene Stellungen ein. Gewöhnlich sucht man die Geschichtlichkeit von Apg. Cap. 15 trotz des äussern Zusammentreffens mit Gal. 2, 1 f. zu behaupten. Die Unhaltbarkeit dieser Stellung wird aber Schritt für Schritt zweitens zu dem Versuche hinführen, beide Berichte äusserlich aus einander zu halten, um sie innerlich zu einer und derselben Geschichtsansicht zusammenzufassen.

1. Die Vertheidigung der Geschichtlichkeit von Apg. C. 15 bei äusserm Zusammentreffen mit Gal. 2, 1 f.

Die Vertheidiger stellen es zunächst in Abrede, dass das Verlangen der Beschneidung des Titus von der Mehrheit der Urgemeinde und ihren Häuptern ausgegangen sei, lassen dieselbe vielmehr nur von den eingedrungenen falschen Brüdern gefordert werden. Allein redet Paulus nicht noch von der ganzen Gemeinde zu Jerusalem, mit Einschluss ihrer Häupter (der δοκοῦντες), wenn er V. 3 im Gegensatz gegen seine Annäherung (daher mit ἀλλά) den Versuch erwähnt, die Beschneidung des Titus zu erzwingen? Hebt er nicht erst sodann V. 4. 5 mit bestimmter Unterscheidung die eingedrungenen falschen Brüder aus der Gesammtheit der Gemeinde hervor, um deren willen er auch nicht einen Augenblick nachgab, wie er dann endlich aus derselben Gesammtheit V. 6 f. die geltenden Häupter heraushebt, deren Ansehen ihm nichts verschlägt? Fürwahr Meyer hat in der 2ten Auflage seines Commentars über den Brief an die Galater (S. 55) das Richtige gesehen, wo

er noch sagt: „Aus V. 4. 5 ergibt sich, dass von Seiten der Jerusalemischen Christen und Apostel auf Titi Beschneidung gedrungen, von Paulus, Barnabas und Titus aber nicht nachgegeben wurde.“ Und es ist keine Verbesserung, sondern vielmehr nur eine ängstliche Zurückziehung, wenn er in der 3ten Auflage S. 56 die Apostel ausdrücklich ausscheidet: „Aus V. 4. 5 ergiebt sich, dass von Seiten Jerusalemischer Christen (nicht auch der Apostel, auf welche erst V. 6 überführt) auf Titi Beschneidung gedrungen, von Paulus, Barnabas und Titus aber nicht nachgegeben wurde.“ Liest Meyer jetzt etwa nicht mehr V. 2: *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι*, wodurch die apostolischen Häupter ausdrücklich neben der Gemeinde erwähnt werden? Welche Vorstellung müsste man sich denn auch von den Uraposteln machen, wenn Paulus unter ihren Augen, aber gegen ihren Willen beinahe gezwungen wäre, den Titus beschneiden zu lassen! Und wer vermag es gar, im Angesichte des Galaterbriefs zu behaupten[1]), dass die pharisäischen Christen mit ihrem Drängen auf das Gesetz nicht bloss an dem festen Widerstande des Paulus und seiner Gefährten scheiterten, sondern dass auch seitens der dortigen Häupter geschah, was ihnen zu steuern diente? Ueber einen Anstoss, welchen die Gemeinde als Ganzes an der Unbeschnittenheit des Titus nahm, kommt man im Galaterbriefe nicht hinweg. Und die Urapostel sollten in dieser Sache zur Unterstützung des Paulus ihr Ansehen aufgeboten haben, von welchem Paulus V. 6 ausdrücklich sagt, dass es ihm nichts verschlägt, weil Gott die Person eines Menschen nicht ansieht? Eben daraus, dass Paulus die falschen Brüder, um deren willen er keinen Augenblick nachgab, noch besonders erwähnt, erhellt ja deutlich, dass

---

1) So Hofmann, Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, Januar- und Februar-Heft 1859, S. 42.

das Verlangen selbst auch von Andern ausgegangen war, welche Paulus nicht geradezu als falsche Brüder bezeichnen kann. Es ist ebenso wenig richtig, wenn Wieseler früher[1]) aus diesem Ausdruck folgerte, dass Paulus die Beschneidung seines Gefährten an sich recht gut hätte zugeben können[2]), als wenn er jetzt (S. 110 f.) den Ausdruck des Paulus geradezu umdeutet. Die Worte: *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους — οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ* sollen nun so viel heissen als: *τῶν δὲ ψευδαδέλφων κελευόντων τοῦτο* (dass Titus beschnitten werde) — *οὐκ εἴξαμεν.* Ausflüchte dieser Art, welchen jede sprachliche und logische Berechtigung abgeht[3]), zeigen nur, wie unbequem der Wortlaut des Galaterbriefs der herkömmlichen Vorstellung ist. Denn wie soll man es nur

---

1) Chronologie des apostol. Zeitalters S. 194.

2) Paulus giebt ja nur den Grund an, wesshalb er auch nicht einen Augenblick nachgegeben hat; denn die Urapostel nebst der Mehrheit der Urgemeinde allein hätten ihn vielleicht augenblicklich wankend gemacht.

3) Steht *διά c. Accus.* auch zuweilen da, wo wir lieber die wirkende Ursache ausdrücken würden, so verleugnet es doch nirgends die Bedeutung wegen, um Jemandes willen. Fritzsche, auf welchen Wieseler sich beruft, sagt zu Röm. 3, 25 ausdrücklich: *Deinde διὰ cum Accus. h. l. per significare putarunt, quod non est verisimile. Ponunt sane graeci scriptores passim διὰ cum Accus., ubi διά cum Genit. expectaveris causamque, ob quam quid sit, ibi commemorant, ubi rei, per quam quid sit, mentionem faciendam fuisse credideris. — Est haec minus quidem distincta, sed idonea tamen ratione fulta loquendi ratio, quandoquidem in eo, per quem nescio quid sit, causa inesse recte statuitur, ob quam quid sit.*" Fritzsche vergleicht Joh. 6, 57: *κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα*, was aber recht gut heissen kann: ich lebe um des Vaters willen, um ihn zu offenbaren. Wieseler vergleicht noch Hebr. 2, 10: *δι' ὃν τὰ πάντα*, wo man aber aus dem gleich folgenden *καὶ δι' οὗ τὰ πάντα* deutlich sieht, dass *δι' ὃν* unmöglich anstatt *δι' οὗ* stehen kann. Ebenso heisst Hebr. 6, 7 *δι' οὓς καὶ γεωργεῖται* nur: um deren willen, zu deren Erhaltung auch die Erde bebaut wird. Auch die Beispiele aus den Klassikern verleugnen die Bedeutung wegen, um Jemandes willen nicht.

machen, dass aus *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους — — οὐκ εἴξαμεν* herauskomme: *ὑπὸ δὲ τῶν παρεισάκτων ψευδαδέλφων ἐκελεύσθη Τίτος περιτμηθῆναι, ἀλλ' οὐκ εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ*?

Ist es also nicht so leicht, die Urapostel von dem Verlangen der Beschneidung des Titus ganz fern zu halten, so kann man jedoch vielleicht bei Ritschl's [1]) Ansicht stehen bleiben: „Die Urapostel liessen sich doch, wie es scheint, eine Zeit lang von den strengen Judenchristen imponiren, da Paulus andeutet, dass es Mühe gekostet habe, den Titus der Beschneidung zu entziehen. Holsten sagt zwar S. 121: „Und auch jetzt noch wollen die falschen Brüder den Paulus der Auctorität der Urapostel unterwerfen. Warum? Weil sie besser wissen, als die neuern Apologeten, dass sie nicht fälschlich auf die Auctorität der Urapostel sich berufen haben [2]), dass sie durch die Urapostel und ihre Auctorität das Heiden-Evangelium vernichten, und vor diesem „Aergerniss des Kreuzes“ sich Ruhe verschaffen werden (Gal. 2, 6, vgl. 5, 11. 6, 12).“ Allein, auch abgesehen von dem Aergerniss des Kreuzes Gal. 5, 11, welches sich keineswegs auf Juden-Christen zu beziehen braucht, sondern auf die ungläubigen Juden vollkommen passt (vgl. 1 Kor. 1, 23), müssen wir zweifeln, ob wir auch hier wieder die Urapostel mit den falschen Brüdern so ganz zusammenwerfen dürfen. Es ist jedenfalls unleugbar, dass Paulus die falschen Brüder als unberufene Eindringlinge in die Christenheit darstellt [3]) und von der Gesammtheit der Urge-

---

1) Entst. d. altkathol. Kirche. 2te Aufl. S. 150.

2) Ritschl a. a. O. S. 128, Anm.

3) Zur Erklärung der *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* Gal. 2, 4 habe ich in meiner Bearbeitung dieses Briefs S. 133 *Clem. Hom. II*, 23 verglichen, wo von dem Magier Simon gesagt wird: *τὸ δὲ παρεισελθεῖν αὐτὸν τὸν τῆς θεοσεβείας λόγον γέγονεν οὕτως.* Die neue Ausgabe von Dressel scheint mir nun zwar diese Stelle entziehen zu wollen, weil sie

meinde wie von den Uraposteln unterscheidet. **Wieseler** findet daher S. 121 f. in den eingedrungenen falschen Brüdern eine grosse Gefahr für die **Baur**'sche Grundanschauung vom Urchristenthum und meint, dass auch ich mir die Consequenzen jener Unterscheidung nicht klar gemacht zu haben scheine. Allein **Wieseler** lässt ja selbst die Urapostel zuweilen thatsächlich mit den falschen Brüdern gehen. Er sagt S. 112: „Haben die Apostel dem Titus den Rath gegeben, sich beschneiden zu lassen, so haben sie es jedenfalls nicht wegen dieser falschen Brüder, sondern wegen des **gutgesinnten**, aber an den väterlichen Gewohnheiten noch hangenden judenchristlicheu Theils der Gemeinden gethan.“ Immer war es eine ächt judenchristliche Forderung, in welcher bei der Beschneidungsfrage die „gutgesinnten“ Jerusalemiten mit den eingedrungenen falschen Brüdern zusammentrafen. Und es kann zwischen diesen beiden Arten von Judenchristen nur ein fliessender Unterschied angenommen werden, etwa so, dass die Urapostel nebst der Mehrheit der Gemeinde bei dem Widerstande des Paulus von ihrer ursprünglichen Forderung nachliessen, während die judenchristlichen Zeloten hartnäckig auf derselben bestanden.

Die ernstlichen Verhandlungen über die Beschneidung des Titus werfen also von vorn herein ein helleres Licht auf die Verständigung, welche zuletzt zwischen Paulus und den Uraposteln zu Stande kam. Hatte man ursprünglich die Beschneidung des Titus verlangt, dann aber wegen

---

παρεισελθεῖν αὐτὸν εἰς τὸν τῆς ἀσεβείας λόγον darbietet. Allein auch Hegesippus sagt bei Eusebius KG. IV, 22, 5 von den Häretikern: *ἕκαστος ἰδίως καὶ ἑτέρως ἰδίαν δόξαν παρεισηγάγοσαν. Philosophum. V*, 17, *p*. 138 lesen wir von den Peraten: *δοκοῦσι παρεισάγειν τὰ ἄῤῥητα αὐτῶν ἀλάλως παραδιδόμενα μυστήρια, VII, c*. 17, *p*. 246 von Marcion: *νομίζων καινόν τι παρεισαγαγεῖν*. Der Ausdruck *παρείσακτος* ist eine passende Bezeichnung für das, was man später häretisch zu nennen pflegte.

des Widerstandes, welchen man bei Paulus fand, die Forderung aufgegeben: so ist es sehr erklärlich, dass Paulus von den hochgeltenden Häuptern mit der Versicherung zu reden beginnt: wie hoch dieselben auch als unmittelbare Jünger (und was den Jakobus betrifft, als sein leiblicher Bruder) ausgezeichnet sein mochten, ihr Ansehen verschlage ihm nichts, da Gott die Person eines Menschen nicht ansieht. Nur in der Apostelgeschichte, wo der Versuch, die Beschneidung des Titus zu erzwingen, gar nicht ausgeführt wird, kann es nicht befremden, dass Petrus und Jakobus von selbst für die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen auftreten. Ebenso stimmt es zu dem standhaften Benehmen des Paulus im Galaterbriefe, dass er sich gar keine andre Verpflichtung gefallen lässt, als die Armen der Urgemeinde zu unterstützen, und die Urapostel lassen ihre Grundansicht von dem hohen Werth der Beschneidung immer noch darin durchblicken, dass sie ihre apostolische Wirksamkeit auf die Beschneidung[1]) beschränken. Dagegen stimmt es zu dem leidentlichen Verhalten des Paulus der Apostelgeschichte sehr gut, dass er die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen durch die Verpflichtung zu vier Geboten beschränkt werden lässt. Die beiden Darstellungen stimmen **in sich selbst** sehr wohl zusammen; es fragt sich nur, ob sie auch **mit einander** übereinstimmen. In dieser Hinsicht kommt es hauptsächlich auf die vier Verordnungen an, welche nach der Apostelgeschichte den gläubigen Heiden auferlegt werden.

Die Verpflichtung der Heiden-Christen *τοῦ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων* (oder *εἰδωλοθύτων*)

---

1) d. h. auf die beschnittenen Juden, vgl. Röm. 2, 26. 3, 30. 4, 9. 15, 8. Man braucht sich ja nur an Matth. 10, 5. 6 zu erinnern, um einzusehen, wie wenig hier eine bloss geographische Theilung zwischen *περιτομή* auf der einen, *ἀκροβυστία* und *ἔθνη* auf der andern Seite, bei welcher **Wieseler** S. 138 noch stehen bleiben will, ausreicht.

καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος (Apg. 15, 20. 29) erinnert ohne Weiteres an die jüdischen Gesetze für gottesfürchtige Heiden, Proselyten des Thors. Dieselben wurden zu den 7 „noachischen" Geboten verpflichtet, nämlich: 1) Verbot der Gotteslästerung, 2) des Gestirn- (Götzen-) Dienstes, 3) des Mordes, 4) der Blutschande, 5) des Raubes, 6) der Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit, 7) des Essens frisch abgeschnittener, noch blutender Fleischstücke. Man glaubt nun gewöhnlich, die Verordnungen der Apostel als eine blosse christliche Umbildung der jüdischen Proselyten-Gesetze ansehen und eben dadurch ihre geschichtliche Wahrscheinlichkeit nachweisen zu können. Wieseler (S. 148) lässt den Jakobus eine Redaction der noachischen Gebote geben, nach welcher im Zusammenhange mit der entstandenen Streitfrage aus ihnen nur diejenigen besonders rituellen Gebote erwähnt werden, welche sich für den Heiden-Christen nicht schon von selber verstanden, wesshalb er auch nicht den Götzendienst an sich selber verbiete, wohl aber den Genuss des Götzenopferfleisches. Allein die Aehnlichkeit ist doch immer sehr schwach, und es ist nicht einmal richtig, dass die 4 Verbote, wie es bei ihrer Ableitung aus den noachischen Geboten der Fall sein müsste, ein blosser Ausfluss des mosaischen Gesetzes, eine Zusammenfassung des Mindesten von mosaischer Gesetzlichkeit sein sollen. Dieselben werden in der Apostelgeschichte vielmehr von dem Mosaismus bestimmt unterschieden[1]). Um

---

1) Jakobus begründet seinen Vorschlag, die gläubigen Heiden nicht mit dem Joche des mosaischen Gesetzes zu beschweren, sondern ihnen nur jene vier Verordnungen aufzulegen, durch den Satz Apg. 15, 21: *Μωυσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος.* Das kann, wie Schneckenburger (Zweck d. Apostelgesch. S. 23), Zeller, Apostelgesch. S. 231, Baumgarten a. a. O. I. S. 447 rich-

die Abweichung jener Verordnungen von einer christlichen Fassung der jüdischen Proselyten-Gesetze zu erkennen, braucht man nur die Art zu vergleichen, wie die *Περίοδοι Πέτρου* den gläubigen Heiden drei (an den Essäismus erinnernde) Stufen der Zulassung vorhalten, von welchen die niedrigste 30, die zweite 60, die dritte 100 Gebote in sich schliesst: Petrus sagt hier nämlich *Clem. Recogn. IV*, 36: *Causae autem, quibus maculetur istud indumentum, hae sunt, si quis recedat a patre et conditore omnium Deo, alium recipiens doctorem praeter Christum, qui est solus fidelis ac verus propheta, quique nos duodecim apostolos misit ad praedicandum verbum, et si quis de substantia divinitatis, quae cuncta praecellit, aliter quam dignum est sentiat, haec sunt quae usque ad mortem baptismi polluunt indumentum. Quae vero in actibus polluunt, ista sunt homicidia, adulteria, odia, avaritia, cupiditas mala. Quae autem animam simul et corpus polluunt, ista sunt: participare daemonum mensae, hoc est immolata degustare vel sanguinem vel morticinium quod est suffocatum, et si quid aliud est quod daemonibus oblatum est. Hic ergo vobis sit primus gradus ex tribus, qui gradus triginta ex se gignit mandata, secundus vero, qui sexaginta, tertius qui*

---

tig erklären, nur so viel heissen: man dürfe die Heidenchristen von der mosaischen Gesetzlichkeit gern entbinden, weil Moses ja doch überall und an jedem Sabbat seine Anhänger behalte. Den einfachen Sinn scheinen mir mehr oder weniger zu verfehlen die Erklärungen von Meyer: jenes vierfache ἀπέχεσθαι sei unerlässlich, weil die sabbatliche Vorlesung des Gesetzes das Aergerniss, welches ausserdem die (sich noch zur Synagoge haltenden) Judenchristen an ihren Heidenbrüdern nähmen, immer rege erhalten würde, von Ewald (S. 437): es handle sich bloss um den rechten Sinn und die Anwendung des Gesetzes, nicht um seinen Werth, endlich von Wieseler (a. a. O.): V. 21 gebe den Grund an, warum die Auflegung dieser Satzungen für die Heidenchristen keine Beschwerung sei, da sie den Heiden, unter welchen viele Proselyten, schon lange nichts Unerhörtes waren.

centum, sicut alias vobis de his plenius exponemus. So weit gingen die mindesten Forderungen der Judenchristen in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an die gläubigen Heiden über das in der Apostelgeschichte Verlangte hinaus[1]. Die Grundansicht, von welcher der Apostel-Beschluss ausgeht, ist ja auch offenbar nicht judenchristlich, sondern vielmehr paulinisch, weil ihm die Ueberzeugung zum Grunde liegt, dass die Seligkeit gar nicht durch Werke des Gesetzes, sondern lediglich durch die Gnade Christi erreicht wird (Apg. 15, 11), dass also das harte Joch der Gesetzes-Beobachtung nur als volksthümliche Gewohnheit geborener Juden ohne höhere Bedeutung fortdauern kann. Freilich ist der Paulinismus, welcher den apostolischen Verordnungen zu Grunde liegt, nicht so rein, dass dieselben nicht auch einen judenchristlichen Grundsatz enthielten, zu dessen Annahme Paulus sich verstanden haben müsste. Die vier Verordnungen haben nicht nur die Gestalt von festen Gesetzen, durch welche die christliche Freiheit (vgl. Gal. 5, 18. 1 Kor. 6, 12. 10, 23) beschränkt wird, sondern sie gehen auch davon aus, dass der Genuss des den Götzen geopferten Fleisches an und für sich ein „Gräuel" (*ἀλίσγημα*) ist, was sich nur aus der ächt jüdischen und jüdisch-christlichen Ansicht erklären lässt, dass man schon durch den blossen Genuss solches den heidnischen Göttern geopferten Fleisches

1) Selbst die abgekürzte Fassung der auch hierin spätern clementinischen Homilien VII, 4 geht noch über die Apostelgeschichte hinaus: *ἔστι δὲ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ τὸ αὐτῷ προσεύχεσθαι· αὐτὸν αἰτεῖν ὡς πάντα νόμῳ κριτικῷ διδόντα· τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι· νεκρᾶς μὴ γεύεσθαι σαρκός· μὴ ψαύειν αἵματος· ἐκ παντὸς ἀπολούεσθαι λύματος· τὰ δὲ λοιπὰ ἑνὶ λόγῳ, ὡς οἱ θεὸν σέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι, καὶ ὑμεῖς ἀκούσατε ἅπαντες.* Meine vielen Untersuchungen über die clement. Schriften haben freilich gleichfalls das Unglück erfahren, Ewald's Zustimmung nicht zu erhalten, welcher in einer Anmerkung des 7ten Bandes seiner Geschichte des V. Israel S. 161 f. erklärt, das „Clemensmärchen" sei als die Homilien viel ursprünglicher und vollständiger als die jetzt lateinisch erhaltenen *Recognitiones!*

in Gemeinschaft mit denselben trete[1]). Diese judenchristliche Vorstellung erkennt der Paulus der Apostelgeschichte thatsächlich als berechtigt an, wie andrerseits die Urapostel der Beobachtung des Gesetzes im Sinne des Paulus die religiöse Bedeutung absprechen.

Vergleichen wir nun aber mit der Apostelgeschichte den Brief an die Galater, so erfahren wir ja von jenen Verordnungen gar nichts, und weder erscheinen die Urapostel so paulinisch, noch Paulus so judenchristlich. Wie lassen sich jene vier Verordnungen, zu welchen sich der Paulus der Apostelgeschichte verpflichtet, hier nur denken, wo Paulus ausdrücklich bloss die einzige Verpflichtung der Armen-Unterstützung erwähnt[2]), welche er gegenüber den Aposteln der Beschneidung eingegangen sei? Er fügt Gal. 2, 10 dem *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν* ausdrücklich noch hinzu *ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι.* Es kommt ihm darauf an, den Judenchristen gegenüber nachzuweisen, dass er im Verhältniss zu den Uraposteln und der Urgemeinde nicht nur seine Unabhängigkeit vollständig gewahrt, sondern auch seine Verbindlichkeiten vollständig erfüllt habe. Und er sollte von jenen Beschlüssen geschwiegen haben, bei deren Fassung er jedenfalls der Leugnung seiner vollen apostolischen Selbständigkeit und Unabhängigkeit am meisten Vorschub geleistet haben würde?

---

1) Vgl. die Nachweisungen aus den pseudoclementinischen Schriften in dieser Zeitschrift 1858, S. 75, Anm., besonders die Stelle *Clem. Recogn. II*, 71: *Hoc enim pro certo scire te volo, quia omnis qui idola coluit aliquando et eos quos pagani nominant deos adoravit vel de immolatis eorum degustavit, spiritu immundo non caret; conviva enim factus est daemonum etc.* Hier hat man die *ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων* und die *εἰδωλόθυτα*, deren man sich nach der Apostelgeschichte enthalten soll.

2) Die Einigkeit dieser Verpflichtung erkennt auch Wieseler S. 140 auf seine Weise an. Für Sache und Ausdruck ist zu vergleichen das *μόνον ἵνα* 6, 12.

Er sollte es gerade hier, wo es sich um die Gesetzesfrage handelte, unterlassen haben, die gewissenhafte Erfüllung von so wichtigen Verpflichtungen nachzuweisen, durch welche er gegen alle Anfeindungen der Judaisten in seinem begrenzten Rechte gesichert war? Wird der Galaterbrief nicht schon durch sein blosses Stillschweigen zum „Ankläger" der Apostelgeschichte? Die schwierige Aufgabe, die Apostelgeschichte ohne Weiteres mit dem Galaterbriefe zu vereinbaren, hat hier gleichwohl namentlich Baumgarten übernommen. Derselbe sagt a. a. O. I, S. 465 f.: Es waren hauptsächlich zwei Gegensätze in der galatischen Gemeinde, welche Paulus zu bekämpfen hatte; der eine war die Anzweiflung seiner apostolischen Vollmacht, der zweite die pharisäische Gesetzlichkeit. „Allerdings lag nun in den Beschlüssen der Versammlung und in dem offenen Rundschreiben eine Anerkennung der apostolischen Thätigkeit des Paulus; allein dieselbe war bei Weitem nicht so ausdrücklich und schlagend, wie Paulus diese Anerkennung aus seinen besondern Verhandlungen mit den Aposteln den Galatern vorführen konnte." Freilich nicht, muss man doch sogar die apostolische Selbständigkeit des Paulus in der Apostelgeschichte ganz vermissen! „Was aber den zweiten Punct betrifft, so war die Berufung auf jene Beschlüsse in dieser Beziehung noch viel weniger gerathen, geschweige denn nothwendig geboten." Da die Beschlüsse es nämlich auf die Organisation der Freiheit in der Gesammtgemeinde der Heiden abgesehen haben, so sind sie unmittelbar weniger geeignet, die Galater, welche an der individuellen Frage nach der Rechtfertigung des Einzelnen vor Gott mit ihrem Glauben Schiffbruch gelitten, zur Besinnung und Erkenntniss zu bringen; vielmehr konnten die in jenen Beschlüssen enthaltenen und hervortretenden Vorschriften auf die verirrten Galater leicht eher einen störenden als förderlichen Eindruck machen." Alles dieses hilft

uns nicht über den Graben, da die Galater, wenn sie an der Rechtfertigung des Einzelnen vor Gott im Glauben irre geworden waren, nur um so mehr an die ausdrückliche Erklärung der Urgemeinde, welche das Verfahren ihrer Verführer von vorn herein verwarf, zu verweisen waren.

Paulus schweigt aber nicht bloss von jenen Beschlüssen, durch welche die ganze Frage über die Stellung der Heidenchristen schon erledigt worden wäre; sondern er schliesst dieselben auch bestimmt aus. Den Genuss von Götzenopferfleisch, welcher in der Apostelgeschichte als ein an und für sich verwerflicher „Gräuel" betrachtet wird, findet er an sich ganz unverfänglich. Es war das ängstliche Gewissen der Judenchristen, welches auch zu Korinth an dem heidenchristlichen Genuss der *εἰδωλόθυτα* Anstoss nahm[1]). Aber Paulus stellt sich in dieser Hinsicht so wenig auf die Seite der Judenchristen, wie er es nach den Apostel-Beschlüssen gethan haben müsste, dass er das Recht aufgeklärter Christen zu solchem Genusse vollständig anerkennt. Paulus weiss, dass kein Götze in der Welt ist, und kein andrer Gott, als Einer (1 Kor. 8, 4); er erlaubt, Alles zu essen, was auf dem Markte verkauft wird, weil dem Herrn die Erde und ihre Fülle gehört (1 Kor. 10, 25. 26). Wenn er nun also nur aus Rücksicht auf das Gewissen Schwächerer die freiwillige Selbstbeschränkung der christlichen Freiheit anräth: so weiss er von jenem Verbote, welches den Christen den Genuss des gräuelhaften Götzenopferfleisches ganz untersagt, gar nichts. Baumgarten (I, S. 457 f.) will zwar anstatt des scheinbaren Widerspruchs auch hier die vollste Uebereinstimmung wahrnehmen. Denn was Paulus den einzelnen Christen der Heiden-

1) Vgl. 1 Kor. 8, 1 f. 10, 23 f. In der Offenbarung des Johannes 2, 14, 20 wird das *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι* als bileamitische oder nikolaitische Irrlehre verdammt.

Gemeinden auflege, sei wesentlich dasselbe, was Jakobus als eine allgemeine Vorschrift für die gesammte Heidenkirche hinstellt. Paulus bezeichne zwar einen Standpunct, auf welchem es feststeht, dass in Bezug auf die Götzenopfer der Götze nichts ist, dass man Alles, was verkauft wird, essen darf. Aber er hebe es in demselben Zusammenhang nachdrücklich hervor, dass es innerhalb des Christenthums auch noch einen andern Standpunct giebt, auf welchem man zu solcher Freiheit dem Götzenopfer gegenüber nicht kommen kann. Seine ganze Ausführung solle dazu dienen, jene freien und starken Christen zur liebevollen Schonung der Schwächern, und also zur Selbstbeschränkung ihrer Freiheit zu ermahnen. Von einem Gegensatz könne also auch hier nicht die Rede sein. Der Unterschied aber sei auch hier kein andrer, als der allgemein vorhandene zwischen der Richtung des Paulus auf die Rechtfertigung des Einzelnen vor Gott und der Aufgabe der apostolischen Verordnung auf die kirchliche Ordnung des Verhältnisses der gläubigen Heiden zu Israel und zu dem heidnischen Gemeinwesen. Allein auch in der Apostelgeschichte handelt es sich um die individuelle Gewissensfrage, ob die Gläubigen nur aus Gnaden oder auch noch durch die mosaische Beschneidung selig werden (15, 1. 11). Und andrerseits hat Paulus in seinem ersten Briefe an die Korinthier recht eigentlich die kirchliche Ordnung der heidenchristlichen Lebensweise im Auge. Was ist also mit solchen volltönenden, aber haltungslosen Redensarten gewonnen? Es ist vollends ganz schief, wenn Baumgarten in 1 Kor. 10, 14. 20. 21 auf der Seite des Paulus gleichfalls die Annahme „einer wirklichen Gemeinschaft zwischen dem Götzenopfer und den Götzen, welche durch die dem Opferfleisch von den Heiden gegebene Bestimmung bewirkt werde", wahrnehmen will. Es ist bereits darauf hingewiesen wor-

den[1]), dass Paulus von einer dem Götzenopferfleische als solchem anhaftenden dämonischen Beschaffenheit, durch welche es ein „Gräuel" wird, gar nichts weiss, dass er selbst jenes *mensam cum gentibus habere communem (Clem. Recogn. VII, 29)*, welches für die Judenchristen so entsetzlich war, erlaubt (1 Kor. 10, 27 f.), dass er nur in der Theilnahme an der Opfer-Handlung eine den Christen schlechthin verbotene Gemeinschaft mit den Dämonen findet (1 Kor. 10, 20 f.). Wo Baumgarten also „die schönste und herrlichste Harmonie" zwischen Paulus und der Apostelgeschichte hergestellt zu haben meint, da zeigt sich in der That ein tiefer Grundunterschied der Ansichten, welcher den Paulus der Briefe von dem der Apostelgeschichte trennt. Ebenso sind die Urapostel der Apostelgeschichte von denen des Galaterbriefs nun einmal verschieden, da jene die religiöse Bedeutung der Beschneidung und des mosaischen Gesetzes bereits überwunden haben, während diese nicht bloss äusserlich die Beschneidung als Schranke ihrer apostolischen Wirksamkeit stehen lassen, sondern auch in ihrer Stellung zu dem Versuche der Beschneidung des Titus immer noch eine höhere Werthschätzung derselben verrathen.

Die Wahrnehmung, dass Paulus in seinen Briefen Grundsätze befolgt, welche von den Beschlüssen der Apostel in der Apostelgeschichte wesentlich abweichen, drängt sich in der That so unwiderstehlich auf, dass selbst eifrige Vertheidiger des geschichtlichen Berichts der Apostelgeschichte sich derselben nicht zu erwehren vermögen. Die herkömmliche Vorstellung kommt hiermit zwar schon in ein bedenkliches Schwanken. Doch kann man immer noch versuchen, die äussere Geschichtlichkeit der Apostelgeschichte aufrecht zu erhalten.

1) In dieser Zeitschrift 1858, S. 93 f.

Diese Stellung hat Meyer bereits in der 2ten Auflage seines Commentars über den Brief an die Galater (S. 5) vertreten. Zu der Thatsache, dass Paulus weder in dem Briefe an die Galater, noch im ersten Briefe an die Korinthier, noch in dem an die Römer, noch sonstwo auf jenen Beschluss der Apostel Rücksicht nimmt, wird hier bemerkt: „Ueberhaupt aber stimmen die drei ersten Satzungen jenes Decrets (Apg. 15, 29) so wenig zu dem in den Briefen Pauli consequent gehaltenen Grundsatze der völligen christlichen Freiheit, dass man annehmen muss, das Decret habe gar bald, bei den weitern apostolischen Erfahrungen Pauli, seine Wichtigkeit, ja Verbindlichkeit für ihn verloren.“ Dieselbe Ansicht, bei welcher sich auch die 3te Auflage (S. 6) beruhigt, hat Meyer in der 2ten Auflage seines Commentars zu der Apostelgeschichte (S. 277 f.) zu begründen versucht. Der Beschluss ist ja aber durch die Apostel, Presbytern und die Gemeinde von Jerusalem feierlich gefasst und im Namen des heil. Geistes bekannt gemacht. Allein um den äussern Buchstaben der Schrift zu retten, muss es sich der heil. Geist schon gefallen lassen, eine so schnell vorübergehende Ordnung eingeführt zu haben. „Dass des Jakobus Gutachten und das darnach abgefasste Decret“, sagt Meyer“, „keine beständige normative Kraft haben sollte, erhellt aus dem ganzen Zusammenhange der Entstehung selbst. Durch eingetretene Zeitverhältnisse ward die Verfügung hervorgerufen; für die Dauer derselben sollte sie eine Concordie sein, deren Geltung aber mit dem Aufhören dieser Verhältnisse von selbst erloschen war —, sobald nämlich die Erstarkung des christlichen Geistes und der christlich sittlichen Freiheit beiden Parteien das statutarische Interim entbehrlich machte.“ In der That eine eigenthümliche Entdeckung! Dazu bedurfte es des heiligen Geistes, um ein „statutarisches Interim“ hervorzubringen, welches kaum ein paar Jahre Bestand

hatte! Darum musste Paulus die Verbindlichkeit eines feierlichen Beschlusses öffentlich anerkennen, und in seinen Gemeinden einführen, um sich, sobald es ihm gut schien, von demselben loszusagen! Dazu hat Meyer die Geschichtlichkeit der Apostelgeschichte, die ihm sonst keineswegs überall feststeht[1]), hier gerettet, um den apostolischen Beschluss als verblichenen Mond an dem Tageshimmel der paulinischen Briefe stehen zu lassen! Das Beste ist nur, dass die ganze Erfindung des sprachkundigen Schriftauslegers, welcher übrigens den Vorwurf „sprachlicher Unkunde" mitunter gar zu freigebig austheilt[2]), lediglich auf seine eigene Rechnung kommt, weil der Jakobus der Apostelgeschichte nichts von ihr wissen will, vielmehr noch lange nachher (21, 25), nachdem Paulus schon alle seine Hauptbriefe geschrieben hat, den Apostel-Beschluss als rechtskräftig anerkennt.

Kann nun aber der Apostel-Beschluss jedenfalls nicht so einfach, wie Meyer meint, bei Seite geschoben worden sein, so kann derselbe doch bald falsche Deutungen erfahren haben. So sucht Ewald[3]) den Bericht der Apostelgeschichte mit den paulinischen Briefen zusammenzureimen. Die Apostel und die Muttergemeinde des Christenthums in Jerusalem haben, wie die Apostelgeschichte

---

1) Bei der Reise des Paulus nach Jerusalem Apg. 11, 30. 12, 25 soll ja Lukas geirrt haben.

2) Bei der Stelle Gal. 4, 17, wo ich zu dem von Meyer immer noch nicht anerkannten absichtlichen *ἵνα* mit dem Indicativ *Clem. Hom. XI*, 16 *ἵνα μηδὲν τῶν προσκυνουμένων ὑπῆρχεν* verglichen habe. Dass das *ὑπῆρχεν* hier bedingt ist, habe ich schon durch meine Uebersetzung angezeigt (Gal.-Br. S. 180). Will Meyer noch mehr Belege haben, so kann ich auch *Barn. Epi*. c. 7 anführen: *ἵνα ὃς ἐὰν θέλῃ τὸ ἔριον ἆραι τὸ κόκκων, δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν.* Uebrigens weiss ich wohl, dass der Indicativ hier an die Stelle Matth. 16, 21 anklingt.

3) Sendschreiben des Ap. Paulus S. 51 f., Geschichte des apostolischen Zeitalters S. 430 f.

erzählt, die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen feierlich anerkannt und denselben nur die anstössigsten Spitzen heidnischer Lebensweise verboten. Sie haben also die Forderung der pharisäisch gesinnten Christen, welche die Nothwendigkeit der Beschneidung zur Seligkeit behaupteten, ausdrücklich verworfen. Nun kann es aber Ewald selbst nicht in Abrede stellen, dass gerade von der Urgemeinde die Versuche in Antiochien und in Galatien ausgingen, den Heidenchristen jüdische Gesetzlichkeit aufzunöthigen. Der Unterschied dieser verschiedenen Stellung der Muttergemeinde des Christenthums zu der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen liegt klar vor. Warum soll man diesen Unterschied aber auf die Verschiedenheit der Darstellungen zurückführen? Kann er nicht auch in der Wirklichkeit bestanden haben? So gut, als Meyer den Paulus sich der Verbindlichkeit des Apostel-Beschlusses bald lossagen lässt, kann ja auch in Jerusalem bald darauf ein Umschlag vor sich gegangen sein. Ewald glaubt daher, mit einem Wechsel der zu Jerusalem herrschenden Stimmung auskommen zu können. Die pharisäisch gesinnten Christen sollen zwar nicht die Fassung, wohl aber die Ausführung des Beschlusses über die Heidenchristen zu hindern vermocht haben. Eine mächtige, wenigstens der Zahl nach herrschende Theilung zu Jerusalem war der Ansicht, dass, wenn Paulus sich nicht an die ganz genaue Befolgung der Beschlüsse Apg. C. 15 nach der ihm vorzuschreibenden Auslegung binden wolle, die Beobachtung des ganzen Gesetzes als für die Heidenchristen nothwendig gefordert werden solle. Das Wunderbarste ist nur, dass derselbe Jakobus, welcher Apg. 15, 13 f. ganz gegen den Sinn der pharisäischen Christen den Vorschlag gemacht und zum Beschluss erhoben hat, dass die Heidenchristen unter gewissen Bedingungen von dem Joche des Gesetzes frei sein sollen, bald darauf von eben diesen pharisäischen Christen eine Erklärung annimmt, durch welche

jener Beschluss wieder ganz zunichte gemacht wird. Die pharisäisch gesinnten Christen sollen nämlich, wie Ewald genau weiss, verstärkt durch den Zutritt von Essäern, nun vorgegeben haben, wenn man nicht genau wisse, dass unter einer von Heiden bereiteten Speise auch nicht Ein Stückchen von Götzenfleische oder von Ersticktem sei, so müsse man sich ihrer völlig enthalten. „Und in der Muttergemeinde scheint diese Auslegung dann alsbald in die Uebung übergegangen, auch durch Jakobus als ihren Vorsteher gebilligt zu sein“ [1]). Derselbe Jakobus, welcher so eben ohne Scheu vor den strengen Judenchristen für die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen aufgetreten war, geräth nun ganz in die Gewalt dieser Leute. Er unterwirft sich als Vorsteher manchen Beschlüssen, welche nun die Mehrheit hatten [2]). Er schickt dann Abgesandte an Petrus in Antiochien, um dessen anfangs freieres Benehmen zu missbilligen. Dieser zieht sich „aus Furcht vor den mächtigen Judenchristen“, welche er früher gar nicht gefürchtet hatte, von den Heidenchristen zurück. Sowie Paulus dann nach kurzem Aufenthalte in Jerusalem (Apg. 18, 22) abgereist war, um sich in Antiochien auf die nächste grössere Reise vorzubereiten, veröffentlichte die jetzt in Jerusalem herrschende Theilung ihre neuen Beschlüsse, entsandte wohl auch schon absichtlich mit grosser Eile Sendboten ihrer Lehre in die Heidenländer. Bereits als Paulus die von ihm in Galatien gestifteten Gemeinden wieder besucht, findet er dieselben schon nicht mehr unberührt von dem „neuesten Zeitwinde“, da sich unter ihnen gewiss schon ein Gerücht verbreitet hatte, dass man in Jerusalem jetzt mehr fordere. Also, nachdem die Urgemeinde einen Beschluss

---

1) Sendschr. des Paulus S. 72, vgl. Gesch. d. apostol. Zeitalters S. 441 f.

2) Gesch. d. apostol. Zeitalters S. 467 f.

über die Heidenchristen gefasst hat, „wie er nicht weiser und billiger gefasst werden konnte“ [1]), geht die ganze kirchliche Anordnung der Stellung der Heidenchristen wieder zu Grunde, weil der Wind in Jerusalem umschlägt, und die Urapostel sich von der mächtigen judenchristlichen Theilung fortreissen lassen. Nachdem die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen von der Urgemeinde feierlich beschlossen worden ist, muss sie von Paulus gegen ernstliche Bedrohungen, welche von derselben Urgemeinde ausgehen, vertheidigt werden. Auf solche Weise vermag Ewald die vollkommene Uebereinstimmung der Apostelgeschichte mit dem Briefe an die Galater [2]) durchzuführen. Damit der Buchstabe der Apostelgeschichte aufrecht erhalten werde, muss die anfangs unterlegene judenchristliche Theilung in Jerusalem plötzlich wieder die Oberhand gewinnen und die Urapostel ganz in das Schlepptau nehmen! Die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte wird durch die verächtlichste Schwäche und Unmännlichkeit der Apostel, welche ihre bessere Einsicht aus Menschenfurcht verleugnen, erkauft. Zum Glück ist jedoch alles dieses nur eine künstliche Macherei Ewald's, von welcher der Jakobus der Apostelgeschichte (vgl. 21, 25) nicht das Geringste weiss.

Alle solche Versuche künstlicher Vereinbarung des Grundverschiedenen schlägt schon der merkwürdige Auftritt zwischen Petrus und Paulus in Antiochien, welchen die Apostelgeschichte ganz übergeht, dagegen Paulus Gal. 2, 11—21 um so nachdrücklicher mittheilt, vollständig zu Boden. Das Verhalten des Petrus, welchen wir in Jerusalem als einen Apostel der Beschneidung kennen lernen, kommt nämlich in ein bedenkliches Schwanken, als er bei seinem Besuche in Antiochien in eine überwiegend heid-

1) Gesch. d. apostol. Zeitalters S. 438.
2) Sendschreiben des Ap. Paulus S. 72.

nische Christengemeinde eintritt. Anfangs schliesst er sich hier durch unbeschränkten Verkehr, durch das Zusammenessen mit den gläubigen Heiden den Grundsätzen des Paulus an. Aber Gesandte von Jakobus aus Jerusalem erinnern ihn bald daran, was einem Apostel der Beschneidung ziemt. Alsbald zieht er sich aus Furcht vor den Christen aus der Beschneidung von den Heidenchristen zurück und reisst durch sein Beispiel alle übrigen Christen jüdischer Geburt, selbst den Barnabas, mit sich fort. Paulus erkennt in dieser plötzlichen Veränderung des Benehmens sofort den Versuch, die gläubigen Heiden zur Annahme jüdisch-gesetzlicher Lebensweise zu zwingen und stellt in kraftvoller Rede der jüdisch-christlichen Halbheit des Petrus, seiner Vermittelung des christlichen Glaubens mit jüdischen Gesetzes-Werken die Vollgenugsamkeit des christlichen Glaubens gegenüber. Wirft dieser Auftritt nicht ein helles Licht auf die Vorgänge zu Jerusalem zurück? Was dort das an Titus versuchte *ἀναγκάζειν περιτμηθῆναι*, das ist hier der von Jakobus in Jerusalem ausgehende Versuch des *τὰ ἔθνη ἀναγκάζειν ἰουδαΐζειν*. Waren bei dem letztern Versuche die Urapostel betheiligt, so werden sie es auch bei dem erstern gewesen sein. Und heben sie hier als *ἀπόστολοι τῆς περιτομῆς* sogar die kirchliche Gemeinschaft mit den Heidenchristen auf, so können sie auch vorher das paulinische *εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* nicht in dem Sinne voller Gleichberechtigung und bleibender Geltung anerkannt haben. Dem Zusammenhang der Heidengemeinden mit der Urgemeinde, welchen sie durch die Verpflichtung derselben zu Beisteuern festhalten wollten, muss der Wunsch zu Grunde gelegen haben, die vorläufig bekehrten Heiden allmälig immer mehr zu den Grundsätzen und der Lebensweise der Urgemeinde hinzuführen. Der Auftritt zu Antiochien giebt somit der kritischen Auffassung der Verhandlungen zu Jerusalem die abschliessende Bewährung. Ein

solches Entgegenkommen der Urapostel für die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen, eine solche feste Entscheidung ihrer Stellung zu dem Gesetz und der jüdischen Christenheit, wie die Apostelgeschichte erzählt hat, ist ja mit diesem Vorgange schlechthin unvereinbar. Die ganze Art, wie Ewald die pharisäische Umdeutung des gefassten Beschlusses durch eben dieselbe Urgemeinde von Jerusalem aus eigener Erfindung einschiebt und den Eindruck des neuen Beschlusses auf Petrus schildert[1]), ist nur ein unbeabsichtigter Beweis für die unleugbare Wahrheit, dass bei dem Auftritte zu Antiochien die Verordnungen der Apostelgeschichte nicht in Geltung gewesen sein können. Und anstatt dieselben eben erst durch einen neuen Zeitwind in Jerusalem ausser Geltung gekommen sein zu lassen, müssen wir vielmehr unbefangen eingestehen, dass sie in dem apostolischen Zeitalter niemals zur Geltung gekommen sind, vielmehr erst den Versuchen einer kirchlichen Einigung der heidnischen und der jüdischen Christenheit in der nachapostolischen Zeit angehören.

2. Die Vertheidigung der Geschichtlichkeit von Apg. C. 15 bei äusserer Verschiedenheit von Gal. 2, 1 f.

Es ist also ganz unmöglich, die Geschichtlichkeit der Erzählung Apg. C. 15 aufrecht zu erhalten, so lange dieselbe Gal. 2, 1—10 als urkundliche Darstellung zur Seite hat. Mag man nun die Uebereinstimmung beider Berichte mehr unmittelbar durch gewaltsame Ausgleichungen erzwingen oder mehr mittelbar durch die Einschiebung eines Umschlags, sei es nun auf der Seite des Paulus oder auf der Seite der Urapostel, künstlich zu gewinnen suchen: immer lässt das äussere Zusammentreffen beider Darstellungen ihre innere Verschiedenheit recht grell hervortreten. Will

1) Gesch. d. apostol. Zeitalters S. 441 f.

man also die Geschichtlichkeit jener Erzählung der Apostelgeschichte um jeden Preis behaupten, so muss man am Ende das gefährliche Zusammentreffen des Galaterbriefs mit der Apostelgeschichte ganz zu umgehen suchen. Hiermit kommen wir schliesslich zu der eigenthümlichen Ansicht, welche Wieseler schon vor 12 Jahren in seiner Chronologie des apostolischen Zeitalters vertreten hat. In der That, wenn Ewald es für möglich hält, zwischen Gal. 1, 18 und 2, 1 eine ganze Reise des Paulus nach Jerusalem (Apg. 11, 30. 12, 25) einzuschieben, so kann Wieseler mit demselben Rechte hier auch noch die bedeutungsvolle Reise Apg. 15, 2 f. unterbringen. Die Apostelgeschichte kann dann, ohne durch eine unmittelbare Einsprache des Paulus gefährdet zu werden, ganz allein den Apostel-Beschluss erzählen, dessen Zeuge und Ueberbringer Paulus war. Paulus hat in der Auseinandersetzung seines Verhältnisses zu den Uraposteln und der Urgemeinde gerade diese wichtige Anwesenheit in Jerusalem, bei welcher die Stellung des Heidenchristenthums, somit auch des Heidenapostels entschieden ward, — ganz übergangen. Dagegen hat die Apostelgeschichte diejenige Reise, welche Paulus Gal. 2, 1 f. ausführlich beschreibt, bloss andeutungsweise als die Festreise berührt, welche derselbe am Ende seiner zweiten Bekehrungsreise (d. h. nach meiner Berechnung im J. 55, nach Wieseler im J. 54) unternahm[1]). Auf solche Weise hat Wieseler den grossen Vortheil gewonnen, dass der Apostel-Beschluss C. 15 mit seinen den Paulus beengenden Schranken bei derjenigen Unterredung, welche Gal. C. 2 meldet, sogar ausdrücklich aufgehoben ward. Obwohl diese Auskunft bisher ernstlichen Widerspruch[2]) und

1) Apg. 18, 21. 22, wo freilich Lachmann und Tischendorf die ausdrückliche Erwähnung der Festreise nach Jerusalem aus dem Texte beseitigt haben, wie mir scheint, ohne hinreichenden Grund.

2) Von Baur in den theolog. Jahrbüchern 1849, S. 460 f., Zel-

nur spärliche Zustimmung[1]) gefunden hat, so soll sie doch auch jetzt noch alle Schwierigkeiten lösen.

Wieseler hat seine Ansicht gegenwärtig nicht bloss in dem Commentar zu Gal. 2, 1 f. (S. 93 f.), sondern auch in einem eigenen „Excurse über die jerusalemitische Reise des Paulus Gal. 2, 1 f. und einige andre chronologische Thatsachen seines Lebens" (S. 553 f.) auf's Neue vorgetragen und zu begründen versucht. Wir können also nicht umhin, von seiner neuen Darlegung eingehend Kenntniss zu nehmen. Da Wieseler, wie wir bereits wissen, die Verpflichtungen der Heidenchristen mit den jüdisshen Proselyten-Gesetzen sehr nahe zusammenstellt, so lässt er auf derjenigen Versammlung zu Jerusalem, welche die Apostelgeschichte C. 15 mittheilt, Jakobus den Beschluss durchsetzen, dass den Heidenchristen im Wesentlichen die Satzungen der Proselyten des Thors aufgelegt werden. Der Zweck dieses Beschlusses war nicht etwa, den Heidenchristen die Seligkeit zu vermitteln, welche nach Petrus (Apg. 15, 7—9. 11) wie nach Jakobus (Apg. 15, 14—18) durch den Glauben an die Gnade Gottes in Christo bedingt wird; die Satzungen hatten vielmehr auch nach der Absicht des Jakobus einen in der damaligen Entwickelungsstufe der Kirche begründeten kirchlich socialen Charakter (S. 152). Eben für den Zweck eines geordneten Zusammenlebens zwischen Juden- und Heiden-Christen war es ein nahe liegendes Mittel, dass man die Heidenchristen gegenüber den Judenchristen zu den Satzungen der Proselyten verpflichtete. „Das ist daher die Bedeutung der Satzungen des Apostel-

---

ler ebendas. S. 426 f., von mir in der Bearbeitung des Galaterbriefs S. 149 f., auch von Ebrard, Wissenschaftl. Kritik der evang. Geschichte 2. Aufl. S. 715 f. und von Meyer.

1) Bei Huther in s. Commentar zu den Briefen an Timotheus und Titus und zu 1 Petri S. 8, Lutterbeck, Die neutest. Lehrbegriffe II, S. 85 f. 128.

concils, welche ja eben die den Proselyten des Thors auferlegten Satzungen sind, dass sie die mildeste jüdische Form bezeichnen (wesshalb sie Apg. 15, 29 τὰ ἐπάναγκες heissen), unter welchen es den Judenchristen, sofern sie an der Beobachtung der väterlichen Sitte festhalten wollten, möglich war, mit den heidnischen Brüdern unmittelbare Gemeinschaft zu halten" (S. 150). Sobald dagegen die Heidenchristen jene Proselyten-Satzungen nicht mehr hielten, war es den an dem väterlichen Gesetze haltenden Judenchristen nicht möglich, ihre brüderliche Gemeinschaft mit ihnen in dér Weise des Zusammen-Lebens und Zusammen-Essens zu bethätigen. In dem angegebenen Sinne soll also Paulus die Satzungen der Urgemeinde anfangs angenommen haben. Allein kaum hat er sie angenommen, so giebt er sie auch wieder auf. Wieseler weiss nur noch genauer als Meyer den Zeitpunct anzugeben, wann sich Paulus von denselben losgesagt habe. Alsbald nach dem Apostel-Beschluss zu Jerusalem tritt er von Antiochien aus mit Silas seine zweite Bekehrungsreise an. Er durchreist zunächst Syrien und Cilicien, findet dann in Lystra einen neuen Gefährten, den Timotheus, und beschneidet denselben aus Rücksicht auf die hier wohnenden Juden trotz seiner nur halb jüdischen Abstammung (Apg. 15, 3). Als Paulus und Silas nun weiter reisen, überliefern sie den Gemeinden die Beobachtung der von den Aposteln und Presbytern zu Jerusalem beschlossenen Verordnungen (Apg. 16, 4). Man sollte denken, der Paulus der Apostelgeschichte werde es auch fernerhin ebenso gemacht haben, und die Apostelgeschichte bemerke die Einführung der Satzungen von Jerusalem nur desshalb nicht ausdrücklich, weil sie sich ganz von selbst verstand. Wieseler weiss jedoch das Gegentheil und lässt den Paulus schon Apg. 16, 6 die Satzungen den Heidenchristen in Galatien nicht mehr auferlegen (S. 567), so dass man nun ganz genau in Apg.

16, 5 die Grenzscheide zwischen ihrer Beobachtung und ihrer Nicht-Beobachtung durch Paulus angeben kann. Bereits bei seiner äusserst erfolgreichen Wirksamkeit in Kleinasien, Macedonien und Achaja ist Paulus jenen Satzungen untreu geworden. Wir erfahren S. 153 f.: „Die die Heidenchristen beschränkenden Satzungen des Apostelconcils, welche vom Gesichtspuncte der jüdischen Muttergemeinde aus aufgestellt und so lange nicht unbillig waren, als das Christenthum in vorwiegend jüdischen Kreisen verkündigt wurde, konnten jetzt, wo eine solche Fülle von Heiden eingegangen war, in den vorwiegend heidenchristlichen Kreisen nicht mehr als passend, wohl aber als hinderlich gelten. Kein Wunder daher, dass Paulus, als er nun nach Jerusalem zog, um über seine nach seinen Principien vollführte missionarische Thätigkeit unter den Heidenvölkern, welche auf die schwachen judenchristlichen Brüder in bekannter Weise Rücksicht genommen hatte, zu berichten, mit derselben bei den ältern Aposteln und Jakobus nicht den mindesten Anstoss erregte, dass man aber nach beiderseitigem Wunsche gleichwohl sich dahin vereinbarte, dass Paulus und Barnabas unter den Heidenvölkern, und die ältern Apostel unter der Beschneidung evangelisiren sollten (Gal. 2, 6—10). Unter den Eindrücken dieser Erfolge war es natürlich, dass sich bei der Ueberkunft des Paulus nach Antiochien die Heiden- und Juden-Christen dieser, wie es scheint, vorwiegend heidenchristlichen und von Paulus und Barnabas unterwiesenen Gemeinde sofort von den Satzungen des Apostelconcils ab- und der paulinischen Weise zuwandten, zumal der angesehene Apostel Petrus, der ihr grundsätzlich zugethan war, sich ebenfalls für sie erklärte. Da nun Männer aus der Umgebung des Jakobus, welche wie dieser und die jerusalemische Gemeinde für ihre Person von der Beobachtung des Gesetzes nicht lassen

wollten[1]), nach Antiochien kamen, konnten sie mit den heidnisch lebenden Gliedern der antiochischen Gemeinde natürlich nicht zusammenleben und forderten im judenchristlichen Interesse die Beobachtung der Satzungen des Apostelconcils, zumal diese hier früher von Jerusalem aus eingeführt waren und bisher gegolten hatten. Petrus, als geborener Jude und Apostel der Beschneidung, schloss sich in dieser Alternative an sie an, die paulinische Weise, die er bis dahin selber mitgemacht hatte, preisgebend, und hielt sich dauernd von den Heidenchristen der antiochenischen Gemeinde gesondert, weil er es mit den Judenchristen in Palästina nicht verderben wollte (*φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς*), und ihm folgten die übrigen Judenchristen, selbst Barnabas, so dass von den Judenchristen nur noch Paulus mit den Heidenchristen zusammenlebte. Indem Petrus jetzt aber nur noch mit denen Tischgemeinschaft hielt, welche als Bedingung derselben von den antiochenischen Heidenchristen die fernere Beobachtung der Satzungen des Apostelconcils verlangten, zwang auch er die dortigen Heidenchristen zur fernern Beobachtung dieser Satzungen (V. 14), und zwar wider seine bessere Ueberzeugung, wie Paulus ausdrücklich sagt, aus Menschenfurcht und Heuchelei (V. 12. 13), während jene von der Heilsamkeit ihrer Forderung überzeugt waren. Desshalb trifft auch gerade den Petrus die scharfe Rüge des Paulus; denn schweigen konnte dieser nicht.“ Petrus ist also wieder beinahe so tief gefallen, als da er einst seinen Herrn und Meister verleugnete, wenn sein Fehltritt sich auch nicht auf die Lehre, auf einen wesentlichen Glaubenspunct, sondern nur auf eine

---

1) Daher hält Jakobus mit den jerusalemischen Presbytern noch weit später (Apg. 21, 25) an den Satzungen des Apostelconcils für die Heidenchristen ausdrücklich fest (S. 146). Heidenchristen, auf welche die Satzungen Anwendung finden konnten, wird es freilich nicht allzu viele in Palästina gegeben haben.

kirchenregimentliche Anordnung über Ceremonieen und Bräuche bezog[1]). Nun weiss man, worin das *ἰουδαΐζειν*, welches auch Petrus den Heidenchristen in Antiochien aufdringen wollte, in Wahrheit bestand. Es ist nicht an die ganze jüdische Gesetzlichkeit, sondern an „die judaisirenden Speisegebote des Apostelconcils" zu denken, zu deren Beobachtung Petrus die Heidenchristen nunmehr nöthigen wollte. Die Heuchelei des Petrus liegt so klar am Tage, dass Paulus in Antiochien vor der versammelten Gemeinde nicht etwa, wie man gewöhnlich meint, die inhaltsreiche Rede Gal. 2, 14—21, sondern nur die paar Worte Gal. 2, 14: *Εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς ζῇς καὶ οὐχ ἰουδαϊκῶς, τί τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν*; gesprochen hat; denn bereits Gal. 2, 15 ist nicht mehr an Petrus, sondern schon an die „unverständigen Galater" gerichtet, obwohl dieselben erst 3, 1 ausdrücklich angeredet werden[2]).

Das ist die ganze Ansicht Wieseler's über den Inhalt von Gal. C. 2 und Apg. C. 15, welche ich jedenfalls treuer und richtiger dargestellt zu haben glaube, als er die meinigen[3]). Man muss derselben freilich wohl die Aner-

---

1) „Die Heuchelei des Petrus bei seinem Zurückziehen von den Heidenchristen bezeugt für jeden Unbefangenen auf's Schlagendste die völlige Grundlosigkeit der Grundanschauung über das Urchristenthum von Seiten Baur's und seiner engern und weitern Schule. Nur ihrem vorgefassten System zu Liebe scheuen sich Baur und Hilgenfeld nicht, sogar dem Apostel Paulus, der einzigen authentischen Quelle, wegen des von dem veränderten Verhalten des Petrus gebrauchten Ausdrucks *ὑπόκρισις* **Selbsttäuschung** oder **Uebertreibung** zur Last zu legen (S. 168)."

2) Bei dieser eigenthümlichen Abtheilung hat Wieseler wenigstens den Erlangischen Hofmann auf seiner Seite, auch in dem erwähnten Aufsatze über den Brief an die Galater S. 44.

3) Bei dem *συνεσθίειν* mit den Heiden Gal. 2, 12 habe ich in meiner Bearbeitung des Galaterbriefs S. 59 allerdings an die altchristliche Agape erinnert, aber nicht so ohne Weiteres, wie Wieseler S. 164 meine Ansicht angiebt, sondern mit der ausdrücklichen Bemer-

kennung zollen, dass hier Alles mit einander zusammen steht und zusammen fällt, aber, wie man ohne Weiteres sieht, nur so, wie bei einem Kartenhäuschen, welches man an allen Ecken und Enden durch die geringste Berührung einstossen kann. Lassen wir uns einmal die Mühe nicht verdriessen, den ganzen Bau und seine Zusammenfügung genauer zu untersuchen! Der Grund und Boden, auf welchem das ganze Gebäude aufgeführt wird, ist die völlig undenkbare Meinung, dass Paulus in der Darlegung seines ganzen Verhältnisses zu der Urgemeinde und den Uraposteln, zwei Reisen nach Jerusalem, zumal die so wichtige Apg. C. 15 mit den Beschlüssen über die Heidenchristen, übergangen haben könne[1]). Unbegründet ist ferner die Behauptung, dass die Satzungen der Apostel-Versammlung genau den jüdischen Proselyten-Gesetzen entsprechen sollen, wogegen das wahrhaft Jüdische und Judenchristliche derselben in der Vorstellung von dem Götzenopferfleische nicht erkannt wird. Es ist auch das nicht richtig, dass diese Satzungen lediglich einen „kirchlich socialen Charakter" gehabt haben ohne eigentlich religiöse Bedeutung. Sie beziehen sich ja einerseits ausdrücklich auf die Ansicht strenger Judenchristen, dass die Beschneidung zur Seligkeit nothwendig sei, erkennen in dieser Hinsicht die alleinige Vermittelung der Seligkeit durch den christlichen Glau-

kung, dass das Mahl der ältesten Christen überhaupt einen religiösen Charakter hatte. Und ebendas. S. 30 habe ich bestimmt erklärt, dass, „wie in ganz Asien, so in Galatien auch Juden wohnten, vielleicht am zahlreichsten in der Handelsstadt Pessinus", so dass ich nicht begreife, wie Wieseler S. 533 mir sogar die fälschliche Behauptung eines „Nichtbewohntseins Galatiens von Juden" andichten kann!

1) Was Wieseler S. 94 f. 578 f. zur Begründung dieser Ansicht bemerkt, scheint mir sich ganz von selbst zu erledigen. Zumal wenn Jakobus und die Urgemeinde, wie derselbe meint, für sich selbst die Beschlüsse aufrecht erhielten, konnte Paulus gar nicht umhin, die Satzungen, welche nur für ihn aufgehoben waren, zu erwähnen.

ben, machen aber andrerseits das Zugeständniss, dass Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktes und Hurerei der Erwerbung christlicher Seligkeit im Wege stehen. Der wahre Zweck dieser Satzungen wird völlig verfehlt, wenn man sie nicht als einen bedingten Schutz der heidenchristlichen Gesetzesfreiheit, sondern bloss als das Mittel ansehen will, durch welches es den jüdischen Christen, welche an der väterlichen Sitte festhielten, möglich ward, mit den Heidenchristen zusammenzuessen oder überhaupt ungehemmt zu verkehren. Ebendesshalb kann der heilige Geist bei der Fassung dieser Beschlüsse auch unmöglich eine so müssige Rolle spielen, dass Paulus kaum ein Jahr darauf es erlaubt findet, sich gar nicht mehr an dieselben zu kehren, und das, was dort für unbedingt nöthig (ἐπάναγκες) erklärt war, auf einmal für völlig überflüssig hält. Was will es heissen, wenn Wieseler S. 568 sagt: die Beschlüsse seien allerdings vom heiligen Geiste gewirkt gewesen, sofern sie nach Apg. 15, 7—12 auf der vom Geiste Christi gegebenen richtigen Einsicht in die Vergänglichkeit und Unverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Heidenchristen und nach Apg. 15, 13—21 auf der aus dem heiligen Geiste stammenden richtigen praktischen Würdigung der damaligen kirchlichen Zeitlage beruhten? Ich dächte, um Anordnungen für eine so schnell vorübergehende „kirchliche Zeitlage" zu treffen, bedurfte man in der Urkirche des heiligen Geistes nicht, und die Gebote des heiligen Geistes würden gar zu sehr nach dem wandelbaren Zeitgeiste schmekken, wenn man das, was sie ohne Weiteres für nothwendig und unerlässlich erklärt hatten, schon nach einem Jahre unnöthig, ja hinderlich erfunden hätte! Wie kann Wieseler ferner beharrlich behaupten, dass die Reise, welche Paulus nach Gal. 2, 1 f. mit Barnabas und Titus nach Jerusalem unternahm, mit der Apg. 18, 21. 22 angedeuteten Festreise zusammenfalle! Der Grund, wesshalb er das zeit-

liche Zusammentreffen von Gal. 2, 1 f. mit Apg. C. 15 vermeidet, kommt ja hauptsächlich doch nur auf das Fehlen jener Satzungen bei Paulus hinaus, in dessen Geschichte dieselben einmal überhaupt keine Stelle finden. Die grosse Aehnlichkeit zwischen beiden Reisen kann selbst Wieseler S. 556 f. nicht verkennen. „Paulus geht gemeinschaftlich mit Barnabas nach Jerusalem Gal. 2, 1 wie Apg. 15, 2. Die Apostel Jakobus, Petrus und Johannes sind hier anwesend Gal. 2, 9 wie auch Apg. 15, 7. 13 [vgl. *οἱ ἀπόστολοι* V. 22. 23]. — In öffentlicher Versammlung der Gemeine kommt die Beschneidungsfrage der Heidenchristen zur Sprache, und zwar auf Anlass pharisäisch denkender Pseudobrüder (Gal. 2, 3—5. Apg. 15, 1. 5), und wird von Aposteln und jerusalemischer Gemeine in Uebereinstimmung mit den Heidenboten Paulus und Barnabas verneinend beantwortet.“ Die Nicht-Erwähnung des Titus, der besondern Unterredung des Paulus mit den Uraposteln, der Offenbarung, welche den Paulus nach Jerusalem trieb, kann auch Wieseler nicht als entscheidende Gründe für die Verschiedenheit der Reise in der Apostelgeschichte von der Reise im Galaterbriefe geltend machen. Er kann sich also nur daran halten, „dass als das Ergebniss der öffentlichen Verhandlungen Gal. 2, 3—5 trotz ihrer vermeintlichen Identität mit Apg. 15, 6 f. nicht die Satzungen des Apostelconcils erwähnt werden“, was wohl das innere, aber keineswegs das äussere Zusammentreffen beider Erzählungen ausschliesst.

Wieseler bringt zwar S. 562 f. eine ganze Reihe von Gründen für die Ansicht vor, dass die Reise Gal. 2, 1 f. mit Apg. 18, 21. 22 zusammenfalle, aber ohne dieselbe wirklich zu begründen. 1) Der Ausdruck Apg. 18, 22 *ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν* bezieht sich allerdings auf die Gemeinde zu Jerusalem; allein wer wird darin, dass Paulus die Urgemeinde flüchtig begrüsste, eine Andeu-

tung finden, dass damals „eine öffentliche Versammlung der Gemeine und Privatverhandlungen mit den Aposteln, wie Gal. 2, 1 f. vorausgesetzt wird, stattgefunden haben"? 2) Paulus hat auf seiner zweiten grossen Bekehrungsreise noch vor Apg. 18, 22 die Satzungen des Apostelconcils nicht mehr beobachtet, wie man aus den Briefen an die Korinthier erkennt. Aber sieht man denn nicht aus den paulinischen Briefen, dass er von diesen Satzungen überhaupt nichts weiss? Es ist also gar nicht nöthig, den Paulus sich nun über die Abschaffung der Satzungen, von welchen er sich bereits eigenmächtig entbunden haben soll, mit den Uraposteln verständigen zu lassen. Der Versuch, die Beschneidung des Titus zu erzwingen, weist ohnehin auf die erste Zeit hin, als die Gesetzesfrage zwischen Paulus und den Uraposteln zur Sprache kam. 3) Die Zweckangabe, „damit die Wahrheit des Evangeliums bei euch verbleibe" Gal. 2, 5, setzt nach Wieseler's Meinung voraus, dass Paulus den Galatern zur Zeit der Gal. 2, 1 erwähnten jerusalemischen Reise bereits gepredigt hatte, wesshalb diese Reise nach Apg. 16, 6 fallen müsse. Wie wenn Paulus bei denjenigen, welchen er durch standhafte Abweisung der Beschneidung des Titus die Wahrheit des Evangelium erhalten wollte, nicht an alle gläubigen Heiden, die bereits bekehrten, wie die noch zu bekehrenden, gedacht hätte! Dass die Galater, als Paulus so schrieb, schon bekehrt waren, folgt aus diesem Ausdrucke ebenso wenig, als es etwa aus 2 Kor. 5, 13 folgen würde, dass Paulus die ganze Zeit seines wachen Selbstbewusstseins den Korinthiern gewidmet habe. 4) Das *σπουδάζειν* Gal. 2, 10 (nämlich zu Beisteuern für die Armen der Urgemeinde) wird bald nach der Reise Gal. 2, 1, wo Paulus sich dazu verpflichtete, begonnen haben. Nun aber, glaubt Wieseler behaupten zu dürfen, hat Paulus schwerlich während seiner ziemlich langen Bekehrungsreise Apg. 15, 40 — 18, 20

für die armen Christen Jerusalems colleetirt. Zwar legt er darauf kein Gewicht, dass Lukas in diesem Abschnitte darüber nicht das Mindeste sage; aber er findet eine derartige Collectenthätigkeit auch durch die paulinischen Briefe ausgeschlossen. „Denn sonst könnten die in diese Zeit fallenden beiden Briefe an die Thessalonicher unmöglich von der Collectenangelegenheit, die dem Apostel nach den Korinthierbriefen so sehr am Herzen lag, gänzlich schweigen. Auch reden die Korintherbriefe von ihr überall so, dass man sieht, sie war dort vor einiger Zeit von dem Apostel zuerst in Anregung gebracht, und 2 Kor. 8, 6 wird der korinthische Eifer ausdrücklich von der Thätigkeit des vor nicht langer Zeit dorthin (2 Kor. 12, 16—18) abgeordneten Titus datirt. Nach 2 Kor. 9, 2 soll aber der Eifer der Korinther den der macedonischen Christen erst entzündet haben.“ Andrerseits lasse sich nachweisen, dass Paulus bald nach seiner jerusalemischen Anwesenheit Apg. 18, 22 sich jener Collectensache auf's Entschiedenste angenommen hat, bereits bei seiner zweiten Anwesenheit in Galatien, auf welche Wieseler 1 Kor. 16, 1 bezieht. Allein gerade aus der Apostelgeschichte, deren Geschichtlichkeit Wieseler vollständig aufrecht erhalten will, wird es wahrscheinlich, dass Paulus schon vor der Festreise Apg. 18, 22 Beisteuern aus den Heiden-Gemeinden nach Jerusalem gebracht haben muss. Denn bei seiner letzten Anwesenheit in der heiligen Stadt, welche ihm die Freiheit raubte, sagt er Apg. 24, 17: *δι᾿ ἐτῶν δὲ πλειόνων ἐλεημοσύνας ποιήσων εἰς τὸ ἔθνος μου καὶ προσφοράς.* Weisen die „mehrern Jahre“, während welcher der Paulus der Apostelgeschichte Almosen nach Jerusalem überbracht hat, nicht auf häufigere Reisen dieser Art, als Apg. 18, 22. 21, 25 f., zurück? Muss man nicht denken, dass Paulus schon Apg. 15, 4 wie 11, 30 nicht mit leeren Händen nach Jerusalem ging? Dasselbe lässt sich auf der Seite der pau-

linischen Briefe auch von Gal. 2, 1 f. annehmen. Denn aus dem besondern Eifer, mit welchem Paulus nach den Korinthierbriefen in Galatien, Macedonien und Achaja eine grosse Beisteuer für Jerusalem betreibt, lässt sich keineswegs schliessen, dass er nicht schon früher geringere Beisteuern eingesandt habe. Man kann recht gut annehmen, dass die Verpflichtung Gal. 2, 10 an die Ueberbringung einer Liebesgabe anknüpfte. Und das Stillschweigen der Briefe an die Thessalonicher, von welchen wenigstens der erste schon in die zweite Bekehrungsreise des Paulus gehört, kann auch nicht dagegen sprechen, dass Paulus sich schon damals beeiferte, die Armen der Urgemeinde zu unterstützen. Die Art, wie Paulus 1 Thess. 2, 14 die Leiden der Christengemeinden in Judäa erwähnt, weist wenigstens auf eine herzliche Theilnahme an denselben hin, welche der Apostel bei passender Gelegenheit auch durch die That bewiesen haben wird. 5) Was wir über Titus wissen, sagt Wieseler ferner, führt ebenfalls auf die Identität von Gal. 2, 1 f. mit Apg. 18, 22. Es ist jedoch nur wenig, was wir über Titus wissen, und gerade das, was Wieseler von ihm wissen will, ist sehr zweifelhaft. Er hält sich nämlich an eine „alte kirchliche" Ansicht, welche den Titus für einen korinthischen Christen ansehe. Für dieselbe hat Wieseler jedoch keinen andern Gewährsmann als Chrysostomus *Hom.* 1 *in Tit.*, und keine andre scheinbare Stütze als eine sehr zweifelhafte Lesart einiger Handschriften Apg. 18, 7 aufgetrieben. Als Paulus bei den Juden in Korinth keinen Anklang gefunden hat, lässt ihn die Apostelgeschichte sich an die Heiden wenden: *καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς οἰκίαν τινὸς ὀνόματι Ἰούστου σεβομένου τὸν θεόν.* Der *cod. B (Vat.), cod. D*** bieten hier *Τιτίου Ἰούστου, cod. E* nebst mehreren Uebersetzungen *(Vulg.)* und Hieronymus *(de nom. hebr.) Τίτου Ἰούστου,* die Peschito und Cassiodor nur *Τίτου.* Aber die Be-

zeugung der gewöhnlichen Lesart ist weit stärker (*AD*GH, alii longe plurimi, versio aeth.*, Chrysostomus u. A.), und es ist gerade hier sehr leicht zu sehen, wie sich die andre Lesart aus derselben bilden konnte. Man brauchte ja nur die Endsilbe von ὀνόματι doppelt zu lesen oder zu schreiben, so hatte man den Namen Titus oder Titius, ohne dass man irgendwie an den Titus der paulinischen Briefe zu denken brauchte[1]). Warum soll man denn hier aber überhaupt den paulinischen Titus in die Apostelgeschichte einschwärzen? Es sind wahrlich sehr schwache Gründe, mit welchen Wieseler die korinthische Herkunft des Titus wahrscheinlich zu machen sucht. Wäre Titus, versichert derselbe, ein antiochenischer Christ gewesen, und hätte er den Paulus mit auf's Apostelconcil begleitet, so sollte man erwarten, dass er auch unter den Gehülfen wäre, welche Paulus auf seine unmittelbar daran sich schliessende grosse Bekehrungsreise mitnahm, was nach der Darstellung des rücksichtlich seiner damaligen Gehülfen sehr ausführlich berichtenden Lukas nicht anzunehmen sei (vgl. auch 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1. 2 Kor. 1, 19). Aber sollte Paulus bei dieser Reise denn Niemand in den bereits gestifteten Gemeinden des Morgenlandes zurückgelassen haben? „Dass Titus korinthischer Christ ist, ergiebt sich ferner inbesondere daraus, dass wir ihn sonst erst seit dem korinthischen Aufenthalte des Paulus als dessen Gehülfen thätig sehen

1) Wieseler will umgekehrt aus Τιτίου Ἰούστου die gewöhnliche LA. herleiten, weil man Gal. 2, 1 f. schon frühe mit Apg. 12, 25 oder C. 15 identificirt, daher den erst jetzt mit Paulus zusammen kommenden Titus beseitigt habe. Allein es ist falsch, wenn derselbe behauptet: namentlich lasse sich kaum zweifeln, dass *cod. A* die Reise Gal. 2, 1 f. mit Apg. 12, 25 identificirte, da er Gal. 2, 9 unter den Säulenaposteln den Petrus ganz weglasse, diesen also als von Jerusalem abwesend denke (Apg. 12, 17). Es lässt sich vielmehr kaum zweifeln, dass *cod. A* durch Auslassung des Kephas bloss die befremdliche Voranstellung des Jakobus vor Petrus vermeiden wollte.

(Tit. 3, 13, vergl. Apg. 18, 24 f.), und zwar namentlich auch bei der korinthischen Gemeinde (2 Kor. 2, 13. 7, 6 f. 12, 16 f.). Paulus nennt ihn 2 Kor. 8, 23 ausdrücklich einen συνεργός an den Korinthern, womit er schwerlich auf seine jüngste Thätigkeit bei seiner Mission zur Betreibung der Collectenangelegenheit hindeutet — denn daran hatten auch der Bruder (2 Kor. 12, 18) oder die Brüder Theil, welche mit ihm abgeordnet wurden, so dass er nicht desshalb im Gegensatze zu ihnen als συνεργὸς εἰς ὑμᾶς charakterisirt werden konnte — womit er ihn auch nicht als einen Gehülfen im Evangelio, welchen er bereits mit nach Korinth gebracht hatte, wogegen 2 Kor. 1, 19 streitet, bezeichnet, sondern in die Klasse der korinthischen Diener am Evangelio, wozu auch Stephanus, Fortunatus und Achaikus gehörten 1 Kor. 16, 15—17 (vgl. V. 16 παντὶ τῷ συνεργοῦντι), stellen muss. Der Korinther Titus war durch die Predigt des Paulus bei seiner ersten korinthischen Anwesenheit bekehrt, ward dann συνεργός an der korinthischen Gemeine, und als Paulus Korinth nach 1½ Jahren verliess, sein Reisegefährte und Gehülfe. Was war daher natürlicher, als dass gerade Titus, welchen Paulus nach Gal. 2, 1 f. damals nach Jerusalem mitgenommen hatte, als er den dortigen Aposteln das Versprechen der Unterstützung ihrer armen judenchristlichen Gemeinen gegeben hatte, nicht lange nachher von dem in Liebeseifer für seine armen Glaubensgenossen brennenden Apostel wiederholentlich zur Betreibung der Collectensache nach Korinth abgeordnet ward"? Wieseler hat hiermit den luftigen Bau seiner Hypothese selbst so augenscheinlich dargelegt, wie man es nur wünschen kann. Desshalb, weil Titus als συνεργός des Paulus mit den Korinthiern zu thun gehabt hat, muss er selbst ein Korinthier gewesen sein! Folgt nicht gerade das Gegentheil schon aus 2 Kor. 12, 17 f., wo Paulus den Titus als einen zu den Korinthiern abgesandten

Mann nennt, welcher dieselben nicht übervortheilt haben werde? Doch wir müssen Wieseler noch weiter hören. 6) „Paulus redet von seiner, der Gal. 2, 1 erwähnten Reise nach Jerusalem vorangehenden evangelischen Thätigkeit, über welche er sich verständigen will, in der Weise, dass er sie ohne Barnabas unternommen haben muss, und dieser erst während der Reise nach Jerusalem (etwa in Cypern Apg. 15, 39 oder Cäsarea) zu ihm gestossen sein kann.“ Man traut bei dieser Behauptung kaum seinen Augen, da Paulus Gal. 2, 1 ausdrücklich sagt: *ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα μετὰ Βαρνάβα, συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον.* Heisst das nicht, dass er mit Barnabas nach Jerusalem zog und ausserdem noch den Titus mitnahm? Wieseler weiss aber auch hier den klaren Worten des Paulus ihr gerades Gegentheil zu entlocken. „Er gebraucht nämlich von jener [Reise] durchgängig den Singular (Gal. 2, 2 *ἀνεθέμην, κηρύσσω, τρέχω* und *ἔδραμον*, 2, 6—9 *ἐμοί* u. s. w), und, was klar beweist, dass diess nicht zufällig sein kann, von den jerusalemischen Verhandlungen, wo Barnabas als mitwirkend zu denken ist, den Plural (Gal. 2, 5 *εἴξαμεν*, 2, 9 *ἡμεῖς*, 2, 10 *μνημονεύωμεν*). Wenn Paulus aber damals ihre jüngste heidenchristliche Predigtweise etwa in seinem und des Barnabas Namen dargelegt hätte, so könnte man zwar gegen das *ἀνεθέμην* V. 2 und das entsprechende *ἐμοὶ προσανέθεντο* nichts erinnern; aber man müsste V. 2 die Mehrzahl *κηρύσσομεν, τρέχομεν* und *ἐδράμομεν* erwarten, und die das *διδόναι δεξιάς* begründenden Participialsätze müssten einen demgemässen Inhalt haben.“ Sieht man denn nicht schon aus dem Ausdruck, dass Paulus den Barnabas und den Titus mit sich nahm, klar und deutlich, dass der Paulus der Briefe (freilich abweichend von dem Paulus der Apostelgeschichte) in einer gewissen Ueberordnung auch über Barnabas steht, als der Heidenapostel schlechthin das Heiden-Evangelium auch in seinem Namen allein vertreten

kann? Es hat also gar nichts auf sich, wenn Wieseler fortfährt: „Unsre Ansicht wird ferner unterstützt durch *συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον* V. 1 und *Τίτος ὁ σὺν ἐμοί*, sofern hier Titus nur als Gehülfe des Paulus bezeichnet ist, vgl. S. 571 f. Abgesondert von Barnabas, und zwar mit dem erstaunlichsten Erfolge, hat Paulus seit Apg. 16, 40 das Evangelium zu predigen begonnen, und die von da an beginnende Epoche, seit welcher Paulus vor Barnabas auf dem Gebiete der Heidenmission so entschieden in den Vordergrund tritt, dürfte überdiess namentlich mit der Schilderung 2, 7—9 auch besser stimmen, als die Apg. 13 und 14 beschriebene Missionsperiode." Also für eine Verhandlung, bei welcher Paulus noch mit Barnabas zusammen auftritt, passt der Zeitraum, in welchem er sich von demselben bereits getrennt hat (seit Gal. 2, 13, Apg. 15, 39), besser als der vorhergehende Zeitraum, in welchem sie noch zusammen gewirkt haben! 7) „Der Aufenthalt des Petrus und Paulus in Antiochien ist unmittelbar nach der Reise Gal. 2, 1 f. zu setzen. Unmittelbar nach dem Apostelconcile konnten aber weder Petrus und die antiochenischen Heidenchristen, noch auch Barnabas und selbst Paulus (s. dagegen Apg. 15, 25—27. 31. 16, 4) sich von den Beschränkungen des Apostelconcils entbinden, wie das Gal. a. a. O. (vgl. *μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν* V. 12 und das *ἐθνικῶς καὶ οὐκ ἰουδαϊκῶς ζῆν* V. 14) behauptet ist. Wohl aber passt das zu dem Apg. 18, 22. 23 erwähnten antiochenischen Aufenthalte des Paulus." Dieser Grund ist freilich gegen die herkömmliche Ansicht, welche die Beschlüsse der Apostelgeschichte ungeachtet der Briefe des Paulus als geschichtlich festhalten will, sehr schlagend; aber gegen die kritische Ansicht beweist er gar nichts. 8) Auch aus chronologischen Gründen glaubt Wieseler wegen der 14 Jahre, welche Gal. 2, 1 von der Bekehrung des Paulus gerechnet werden, die hier erwähnte Reise nicht mit der Reise des

Paulus zum Apostelconcile, sondern nur mit Apg. 18, 22 identificiren zu dürfen. Denn es steht ihm auch jetzt noch fest, dass Paulus im J. 40 u. Z. bekehrt worden ist, und dass die Reise Apg. 18, 22 in das J. 54 u. Z. falle, wogegen das Apostelconcil (Apg. 15) schon um 50 n. Chr. stattgefunden habe. Von der Richtigkeit dieser Berechnung vermag ich mich jedoch, bei aller aufrichtigen Achtung vor dem Verdienstlichen in Wieseler's chronologischen Untersuchungen, auch nach dem, was derselbe jetzt wieder zu ihrer Vertheidigung gesagt hat (S. 580 f.), immer noch nicht zu überzeugen. Ich halte es vielmehr, wie ich schon in dem ersten Anhange zu meiner Bearbeitung des Galaterbriefs S. 201 f. ausgeführt habe, für das Wahrscheinlichste, dass die Reise Apg. 18, 21 in das J. 55, die Reise Gal. 2, 1 f. (Apg. 15, 2 f.) in das J. 51 oder 52, die Bekehrung des Paulus schon in das J. 37 oder 38 fällt. „Das grosse Gewicht dieses chronologischen Moments in der Entscheidung unsrer Streitfrage", welches Wieseler hervorhebt, ist also für mich gar nicht vorhanden. Wieseler hat ja die Gründe meiner abweichenden Zeitrechnung, mit welchen zum Theil auch Meyer zusammengetroffen ist, nicht einmal zu entkräften versucht.

Der gelehrte Chronolog, dessen Auffassung uns bisher nicht einleuchten konnte, weist uns mit besonderm Nachdruck noch auf den Auftritt zu Antiochien Gal. 2, 11 f. hin. „Dieser Abschnitt ist in mancher Beziehung für die Geschichte des Urchristenthums von grosser Wichtigkeit, pflegt aber, was die sachliche Seite anlangt, nicht mit der entsprechenden Genauigkeit behandelt zu werden. In nicht wenigen Commentaren, noch mehr aber in den Bearbeitungen des apostolischen Zeitalters, wird man vergebens danach fragen, z. B. was das *ἰουδαΐζειν* V. 14, abgesehen von seiner philologischen Bedeutung, hier denn näher bezeichne, oder wie die Stellung der handelnden Personen

namentlich gegenüber den Satzungen des Apostelconcils zu denken sei“ (S. 143). Nun, bemüht habe ich mich genug, das *ἰουδαΐζειν*, welches man von Jerusalem aus in Antiochien einzuführen suchte, und das Verhältniss dieses Vorgangs zu jenen Satzungen zu bestimmen; ich bin nur nicht so glücklich gewesen, mit der Vorstellung Wieseler's zusammenzutreffen. Derselbe kann es zwar gleichfalls nicht leugnen, dass die Satzungen des Apostelconcils das Verhältniss der Heiden-Christen zu den Juden-Christen in Antiochien nicht geordnet haben können; aber er will dieselben doch auch wieder nicht gar nicht vorhanden oder ganz abgethan sein lassen, sondern bezieht auf sie das *ἰουδαΐζειν*, zu welchem Petrus die gläubigen Heiden zu zwingen versuchte, und lässt sich also um ihre Beobachtung oder Nicht-Beobachtung den ganzen Vorgang in Antiochien drehen. Die Satzungen des Apostelconcils waren durch die Besprechung zu Jerusalem abgethan und doch auch wieder nicht abgethan! Schon ursprünglich, sagt Wieseler S. 568, bezogen sich die Beschlüsse des Apostelconcils nach Apg. 15, 2. 23. 28 nur auf einen gegebenen Fall und auf einen bestimmten Kreis des ausserhalb Palästina's befindlichen Heidenchristenthums. Die Säulenapostel hatten daher in der mit ihnen gepflogenen Besprechung an der Heidenpredigt des Paulus, in welcher er jene Satzungen nicht mehr auferlegt hatte, nichts zu erinnern gefunden, selbige aber dennoch auf ein bestimmtes ausserpalästinisches Gebiet, die eigentliche Völkerwelt, beschränkt (Gal. 2, 9). Aber gehörte denn nicht auch Antiochien in das Gebiet der *ἔθνη*? Die ganze Vorstellung der Abschaffung dieser Beschlüsse wird also völlig unklar und verworren. Sollen die Bestimmungen des Apostelconcils für das ganze Gebiet der *ἔθνη* abgeschafft worden sein, so müssen sie auch für Antiochien ausser Geltung gesetzt sein, und man begreift nicht, wie sie hier noch streitig geworden sein können. Das ist aber gerade

nach Wieseler (S. 142 f.) der Fall gewesen. Petrus schloss sich anfangs der hier eingeführten Nicht-Beobachtung der Beschlüsse an, indem er mit den Heidenchristen zusammen ass, heidnisch lebte (ἐθνικῶς ζῇς V. 14). „Die Enthaltung von heidnischen Opferspeisen und von Blut und Ersticktem (Apg. a. a. O.) konnte aber doch unmöglich als heidnische Lebensweise bezeichnet werden? Wie Petrus schon in Jerusalem an der paulinischen Verkündigung des Evang. unter den Heiden Nichts auszusetzen gefunden hatte, so hatte er sich namentlich in Antiochien, bis Einige von Jakobus her gekommen waren, mit den übrigen Judenchristen und dem Heidenboten Barnabas in Betreff der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen ganz wie Paulus verhalten." Das ἰουδαΐζειν, zu welchem Petrus nach der Ankunft der Gesandten des Jakobus überging, soll daher nach Wieseler's Meinung hier etwas ganz Andres bedeuten, als sonst bei Paulus[1]) und anderswo[2]). Der Judaismus soll zu der blossen Beobachtung der Gebote, welche den Heidenchristen durch den Beschluss von Jerusalem auferlegt wurden, beschnitten werden. „Es kann nicht, wie man gewöhnlich meint, unter dem ἰουδαΐζειν die Beobachtung des ganzen gesetzlichen Judenthums, und zwar weil dasselbe als zum Heile nothwendig auch von den Heidenchristen zu erfüllen sei, sondern nur das Halten der Satzungen des Apostelconcils verstanden werden" (S. 145). Wenn diese Satzungen freilich geschichtlich sind, so muss man

---

1) Gal. 1, 13. 14, wo ἰουδαϊσμός das unverkürzte Judenthum, die ganze jüdische Gottesverehrung (Apg. 26, 5) bezeichnet.

2) 2 Makk. 2, 21. 8, 1. 14, 38. 4 Makk. 4, 16, wie Grimm zu 2 Makk. 2, 21 richtig sagt, im verschwiegenen Gegensatze zu ἀλλοφυλισμός (2 Makk. 4, 13. 6, 24), ἑλληνισμός (2 Makk. 6, 13). Auch in den Briefen des Ignatius *ad Magnes. c.* 10, *ad Philad. c.* 6 bedeutet der ἰουδαϊσμός im Gegensatz gegen den χριστιανισμός das ganze Judenthum mit Beschneidung u. s. w.

mit Wieseler weiter sagen: Seitdem die Heidenchristen in jenem Concile der jerusalemischen Gemeinde, mit den Aposteln und Presbytern an der Spitze, von dem mosaischen Gesetze bis auf jene Satzungen, die damals noch nothwendig schienen, feierlich entbunden waren, konnte es keinem einzigen der Apostel einfallen, den Heidenchristen noch mehr als jene Satzungen (vgl. Apg. 15, 28. 29) aufzulegen, ebenso hier auch nicht den Aposteln Petrus und Jakobus. „Am wenigsten dem Petrus; denn dieser hatte, wie wir gesehen haben, schon früher nicht einmal jene Satzungen befürwortet, und dann in Antiochien sich nicht gescheut, mit Heidenchristen, welche um jene Satzungen sich nicht kümmerten, Tischgemeinschaft zu halten. Aber auch nicht dem Jakobus; denn dieser war es ja gerade gewesen, auf dessen Vorschlag jene Satzungen den Heidenchristen Apg. 15, 13 f. auferlegt waren.“ Sehr wahr; wenn man also zu Antiochien doch einmal den vollen *ἰουδαϊσμός* den Heidenchristen aufzudringen versucht hätte, so können die Satzungen des Apostelconcils unmöglich geschichtlich sein. Stehen diese aber wirklich, auch abgesehen von der Apostelgeschichte, so fest, wie Wieseler meint? „Aber auch wenn wir von den Satzungen des Apostelconcils aus der Apostelgeschichte nicht das Mindeste wüssten, würde sich leicht zeigen lassen, dass mit dem *ἰουδαϊσμός* nicht die Forderung, dass die Heidenchristen das Gesetz als zum Heile nothwendig zu beobachten hätten, gemeint sein kann. Allerdings weiss Paulus von Judenchristen, die eine solche Forderung stellen. Allein das sind gerade nach unserm Briefe Gal. 2, 4 f. nicht Jakobus und die Vertreter der Ansicht des Jakobus, sondern in die christliche Kirche eingeschlichene Pseudobrüder. Die Forderung dieser Pseudobrüder in Betreff der Beschneidung des Titus hatte mit den übrigen Aposteln eben auch Jakobus nicht unterstützt. Namentlich auch Jakobus (Gal.

2, 9) hatte zu den δοκοῦντες gehört, welche an dem paulinischen Evangelium Nichts berichtigt hatten, welche sich überzeugt hatten, dass ihm die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden in apostolisch ebenbürtiger Weise anvertraut sei u. s. w. Wie dürfen wir nun aus den Worten des Paulus herauslesen, dass derselbe Jakobus unmittelbar nach der Zeit, als dies geschehen war, an die antiochenischen Heidenchristen durch seine Vertreter eine so ganz entgegengesetzte Forderung, eben die Forderung jener Judenchristen, welche Paulus als παρείσακτοι ψευδάδελφοι bezeichnet, habe stellen lassen! Ferner, wie gering man auch von Petrus denken mag, eine solche totale Verleugnung seines evangelischen Standpuncts, dass er sich, und zwar längere Zeit (vgl. das Imperfect V. 12), auf die Seite einer solchen Forderung hätte stellen können, wird man doch schwerlich einem Petrus zutrauen dürfen" (S. 147). Stände es nur besser mit Wieseler's fester Unterscheidung der falschen Brüder von den Uraposteln, welche ihn ja doch selbst nicht gehindert hat, den Rath der Apostel, dass Titus beschnitten werde, als möglich zu denken (S. 112)! Zeugte nur nicht der Galaterbrief deutlich für eine besondre Hochschätzung der Beschneidung auch von Seiten der Urapostel! Es ist daher ein sehr unsicherer Schluss, wenn Wieseler fortfährt: „Da nun Jakobus und die jerusalemische orthodoxe Gemeine nach unserm Briefe von den Heidenchristen dem mosaischen Gesetze gegenüber nicht die Stellung der Proselyten der Gerechtigkeit gefordert haben kann, nach Gal. 2, 14 aber gleichwohl ein ἰουδαΐζειν unterstützt haben muss, und zwar ein solches, welchem sich auch ein Petrus anbequemte, ja sogar auch der Heidenbote Barnabas: so kann unter diesem ἰουδαΐζειν schwerlich etwas Andres verstanden werden, als die Forderung, dass die Heidenchristen in Antiochien dem mosaischen Gesetze gegenüber die Stellung von Proselyten des

Thors einnehmen sollten, worauf bekanntlich eben die Satzungen des Apostelconcils wesentlich hinauskommen!

Der richtige Schluss ist vielmehr folgender: Die Aehnlichkeit der Satzungen des Apostelconcils mit den jüdischen Proselyten-Gesetzen ist so schwach und entfernt, dass sie in der Apostelgeschichte selbst von dem Mosaismus bestimmt unterschieden werden. Unmöglich können daher diese Satzungen unter dem *ἰουδαΐζειν* verstanden werden, welches Petrus auf Anregung des Jakobus bei den Heidenchristen Antiochiens einzuführen suchte. Es handelte sich auch hier um den eigentlichen Judaismus, die Annahme jüdisch-gesetzlicher Lebensweise. Und wenn Petrus auch auf heidnischem Gebiete anfangs heidnisch gelebt hatte, so kann doch, da er fortwährend Apostel der Beschneidung blieb, seine herrschende Gewohnheit nur jenes *ἰουδαϊκῶς ζῆν* gewesen sein, zu welchem er aus Furcht vor den beschnittenen Gläubigen sofort nach der Ankunft der Gesandtschaft des Jakobus zurückkehrte. Um so mehr müssen wir annehmen, dass schon jener Versuch in Jerusalem, die Beschneidung des Titus durchzusetzen, im Sinne der Urapostel gemacht ward, so wenig dieselben auf dem Zwange bestanden, und um so einleuchtender ist es, dass dieselben damals unmöglich so, wie es die Apostelgeschichte erzählt, für die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen aufgetreten sein können.

Bei dieser Vorstellung ist das wechselnde Verhalten des Petrus zu Antiochien sehr erklärlich. Nachdem er und seine Mitapostel in Jerusalem sich schliesslich zur Anerkennung des Paulus in seinem göttlichen Berufe *εἰς τὰ ἔθνη* verstanden hatten, kam Petrus unvermerkt in eine von seinen bisherigen Grundsätzen abweichende Bahn, als er in die Urgemeinde des Heidenchristenthums eintrat. Der lebendige Geist eines Paulus, welcher die Gemeinde von Antiochien beseelte, riss ihn mächtig mit sich fort, so dass er anfangs

seine tiefgewurzelten jüdischen Grundsätze vergass und sich dem unbeschränkten Verkehr mit den gläubigen Heiden ergab. Aber freilich rief ihn die mahnende Gesandtschaft aus Jerusalem in die alten, nur noch strenger abgeschlossenen Bahnen zurück. Und es müssen sehr ernstliche Vorstellungen von Jakobus gewesen sein, welche selbst den Hauptgefährten des Paulus, den Barnabas, einzuschüchtern vermochten. Durch Aufkündigung der kirchlichen Gemeinschaft, bereits durch eine Art von Excommunication, sollten die Heidenchristen Antiochiens zur Annahme jüdischer Lebensweise gezwungen werden [1]. Ebenso begreiflich ist es andrerseits, dass der auch hier standhaft bleibende Paulus in dem veränderten Benehmen des Petrus, welcher sich über die jüdischen Vorurtheile anfangs hinwegesetzt hatte, und nun gar des Barnabas, seines Geistesgenossen, baare Heuchelei und Verleugnung besserer Einsicht wahrnimmt. Man hat hier nur die Wahl, entweder mit Wieseler den Apostel Petrus zu einem wirklichen Heuchler zu machen, oder, was derselbe S. 163 so schrecklich findet, dem Paulus in der Hitze des Streits zwar nicht „Selbsttäuschung oder Uebertreibung," was Wieseler zur Abschreckung mit fetter Schrift drucken lässt, wohl aber die verzeihliche

1) Ganz dieselbe Art und Weise, die Heiden durch Aufkündigung der kirchlichen Gemeinschaft zu jüdisch-gesetzlicher Lebensweise zu zwingen, habe ich bereits in meiner Bearbeitung des Galaterbriefs S. 61 f. bei den strengern Judenchristen Justin's des Märtyrers (*Dial. c. Tr. c.* 47) nachgewiesen. Dazu vergl. ausser Gal. 6, 12 noch diese Zeitschr. f. wiss. Theol. 1858, S. 90. 394, Anm. 2. Das Verfahren zu Antiochien war ein Vorspiel solcher kirchlichen Excommunication, wie sie der römische Bischof Victor gegen die quartodecimanische Landeskirche Kleinasiens ausübte, vgl. Eusebius KG. V, 24, 9. Und seine Härte kann man daraus ermessen, dass Paulus 1 Kor. 5, 11 mit offenbar lasterhaften Menschen das Zusammenessen verbietet, wie es hier im Verhältniss zu gläubigen Heiden-Christen vermieden wird. Dieselben erschienen den strengen Judenchristen immer noch an und für sich als *ἁμαρτωλοί*.

Härte zuzuschreiben, dass er, wie ich mich in meiner Bearbeitung des Galaterbriefs S. 62 ausgedrückt habe, den „innern Widerspruch des Judenchristenthums, der ihm selbst verhüllt blieb“, als bewusste Heuchelei, „eine innere Inconsequenz als hypokritische Verleugnung besserer Einsicht“ auffasst.

Um diesem Selbstwiderspruch desjenigen Judenchristenthums, welchem Petrus angehörte, möglichst zu entgehen, muss Wieseler endlich zu der verzweifelten Behauptung seine Zuflucht nehmen, dass Paulus dem Petrus vor der ganzen Gemeinde nur die paar Worte Gal. 2, 14 zugerufen habe: *εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς ζῇς καὶ οὐχ ἰουδαϊκῶς τί τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν;* Aber auf wen soll denn das Folgende, was ohne jede Andeutung eines Abbruchs der Rede mitgetheilt wird, nur anders passen, als auf den wankelmüthigen Petrus? Wie sehr man V. 15—21 missverstehen muss, wenn man diese Verse von der Rüge des Petrus losreist, davon giebt Wieseler's Auslegung den schlagendsten Beweis. Paulus sagt hier: „Wir sind von Geburt Juden, und nicht Sünder aus den Heiden[1]); da wir aber wissen, dass Niemand gerechtfertigt wird aus Gesetzeswerken, sondern aus Glauben an Christum Jesum, so haben auch wir an Christum Jesum geglaubt, damit wir gerechtfertigt werden aus Glauben, und nicht aus Gesetzes Werken, weil aus Gesetzeswerken kein Fleisch gerechtfertigt wird. Wenn wir aber, indem wir suchen gerechtfertigt zu werden in Christo, gleichfalls als Sünder erfunden werden (d. h. in der Heilsbedürftigkeit den Heiden gleich stehen): so ist also[2]) wohl Christus ein Diener der Sün-

---

1) Den Juden galten die Heiden als für Sünder, vgl. ausser Matth. 26, 45. Luk. 18, 32 noch Henoch 99, 2. Tobi. 13, 6. Weish. 10, 20.

2) Ich glaube jetzt, dass V. 17 nicht *ἄρα*, wie ich in meiner Bearbeitung des Galaterbriefs S. 63 noch voraussetzte, sondern *ἆρα* zu lesen (oder *ἄρα* in diesem Sinne zu verstehen) ist, Al. Buttmann

de[1]). Das sei ferne. Vielmehr, wenn ich das, was ich zerstört habe (d. h. die Gesetzesgerechtigkeit, nachdem ich mich zum Glauben bekannt habe), wiederum aufbaue (innerhalb des christlichen Glaubens wieder aufrichte), so stelle ich mich als „Uebertreter“ [2]) dar. Denn ich bin durch das Gesetz dem Gesetze abgestorben, damit ich Gott lebe. Mit Christus bin ich gekreuzigt. Ich lebe aber, nicht mehr ich, sondern es lebt in mir Christus. Was ich aber jetzt lebe im Fleische, das lebe ich in dem Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebt und sich dahingegeben hat für mich. Ich verwerfe nicht die Gnade Gottes; denn wenn durch das Gesetz Gerechtigkeit, so ist ja Christus umsonst gestorben.“ Paulus hat also offenbar Christen jüdischer Geburt, was die Galater nicht waren, vor Augen, welche eben durch ihren Zutritt zum christlichen Glauben die Unzulänglichkeit der Gesetzeswerke zur Rechtfertigung thatsächlich eingestanden haben, aber doch bei der Rechtfertigung in Christo nicht blosse Sünder (gleich den Heiden) sein wollen, sondern vielmehr die durchbrochene Gesetzlichkeit im Christenthum wieder aufrichten, somit den Vorwurf der „Uebertretung“, mit welchem sie freigebig um sich werfen, vielmehr selbst verdienen. Diesem halbjüdi-

---

(Gramm. des Ntl. Sprachgebrauchs S. 213) meint, dass im Neuen Test. eine genaue Unterscheidung von *ἄρα* und *ἆρα* schon verloren gegangen sei.

1) Einwurf der Judenchristen, welche Christum nur als *διάκονος περιτομῆς* (Röm. 15, 8), als Helfer des beschnittenen Gottesvolks gelten lassen wollten.

2) Den Vorwurf, ein *παραβάτης νόμου* (Röm. 2, 25. 27. Jak. 2, 9) zu sein, hatte Paulus wohl schon damals vernommen, vgl. Apg. 21, 21. Zur Sache vgl. ferner Josephus *Ant. XVIII*, 3, 5: *ἦν ἀνὴρ Ἰουδαῖος, φυγὰς μὲν τῆς αὑτοῦ, κατηγορίᾳ τε παραβάσεως νόμων καὶ δέει τιμωρίας τῆς ἐπ᾽ αὐτοῖς, πονηρὸς δὲ εἰς τὰ πάντα.* Philo (*Opp. ed. Mangey Tom. II, p.* 679, *ed. Tauchnit. VI, p.* 274) *παραβάται καὶ ἀπειθεῖς τοῦ θείου νόμου. Constitutt. apost. V*, 14, 5 *Μωσέως παράβατην.*

schen Christenthum, welches immer noch mit durch das Gesetz die Gerechtigkeit vor Gott zu erreichen sucht, stellt Paulus die strenge Folgerichtigkeit seiner Fassung des Christenthums gegenüber, welches mit dem Gesetze ein für allemal gebrochen hat, um sich ganz und gar Christo hinzugeben und allein in seinem erlösenden Tode die Gnade Gottes zu suchen. Von diesem Gegensatze eines noch halb jüdisch-gesetzlichen und eines folgerichtig durchgeführten Christenthums, wie es das innere Verhältniss der beiden Apostel Petrus und Paulus klar ausdrückt, will Wieseler zwar in den Worten nichts finden. Aber um diesen grossen geschichtlichen Gegensatz, welcher ein ganz „grundsatzmässiges" Einverständniss des Paulus und Petrus widerlegt, nicht zu finden, muss er sich in weithergeholten Gegensätzen des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs gegen „Katholiken und Rationalisten" (S. 178), gegen Deismus und Pantheismus (S. 202) bewegen und die lebensvolle Kraft der paulinischen Gedanken in sehr matte und farblose Vorstellungen abschwächen[1]). Geht man aber überhaupt darauf aus, das Verhältniss des Heidenapostels zu den Uraposteln so viel als möglich abzustumpfen, als eine leblose Einerleiheit festzuhalten, so wird man den lebendigen Geist, welcher aus dem Briefe an die Galater weht, mit aller mühsamen Sorgfalt und ausgebreiteten Gelehrsamkeit niemals auch nur entfernt begreifen.

---

1) V. 18 soll den Sinn haben: „An meiner Sünde ist darum nicht Christus Schuld; denn, wenn ich, was ich zerstört habe, dieses wieder baue (was ich thue, wenn ich, wie V. 17 angenommen ist, als Gerechtfertigter noch sündige), an der Uebertretung bin dann ich selber Schuld"!

(Schluss folgt.)

IV.

Ueber den Ursprung des vierten Evangeliums

von

J. T. Tobler, Pfarrer von Uitikon in Zürich,

Verf. der „Evangelienfrage im Allgemeinen und der Johannisfrage insbesondere.“ Zürich 1858.

Die Evangelienfrage im Allgemeinen hat schon so viele Stadien durchlaufen, dass es beinahe einer Entschuldigung bedarf, sie immer von Neuem wieder der theolog. Welt vorzuführen. Würden wir Dr. G. Volckmar glauben in seiner Entgegnung[1]) auf die verschiedenen Beurtheilungen seines grösseren Werkes: „Die Religion Jesu und ihre erste Entwickelung“ (Leipzig 1857), so könnte sogar von einer „Evangelienfrage“, nach dem Lichte, das er über dieselbe verbreitet, gar nicht mehr die Rede sein. Der thatsächliche Stand der Wissenschaft aber und die fast allgemeine Abweisung der Aufstellungen, die der kühne Forscher gemacht hat, zeugt für das Gegentheil und so benutzt denn der Unterz. gern die Gelegenheit, die ihm diese Zeitschrift darbietet, einige maassgebende Sätze zur Lösung jener Frage, die er in der oben bemerkten Schrift bereits entwickelt hat, noch etwas specieller zu begründen.

---

1) „Die geschichtstreue Theologie und ihre Gegner oder neues Licht und neues Leben“. Zürich 1858.

Die Entwicklung der wissenschaftlichen Untersuchung über die Entstehung und den Zusammenhang unserer 4 kanonischen Evangelien hat die Frage allerdings, wie D. Hilgenfeld in seiner Einleitung bemerkt[1]), zu einer rein „literar-historischen" zunächst gestempelt und es kann für das historisch-kritische Ergebniss nur von Gewinn sein, wenn alle dogmatischen und traditionellen Gesichtspunkte eine Zeit lang ausser dem Spiele bleiben, um ein möglichst ungetrübtes Resultat zu gewinnen.

Dennoch hat es der Unterz. a. a. O. nicht verhehlt, dass eine vorurtheilslose historische Prüfung des innern und äussern Charakters unserer 4 kanonischen Evangelien ihn keineswegs zu einer totalen Verwerfung der kirchlichen Tradition zu nöthigen scheint, so dass zwar mit den anerkanntesten neueren Exegeten die Autorschaft unsers jetzigen griechischen Matthäus, dem Apostel dieses Namens entschieden abgesprochen werden muss, nichtsdestoweniger aber angenommen werden darf, dass das 1. Evangelium seinen Namen von dem in dasselbe verarbeiteten Werke der „λόγια ἑβραΐδι διαλέκτῳ", von dem Papias (bei *Euseb. h. e. III, 39)* spricht, erhalten habe[2]).

Für die Ursprünglichkeit der Empfängniss des 2. Evangeliums durch den Begleiter Petri, Johannes Marcus, konnte er sich auf das Urtheil so scharfsinniger Männer, wie H.

1) Zu „Die Evangelien nach ihrer Entstehung und gesch. Bedeutung." Leipzig 1854.

2) Auf die Uebergangsspuren jener Quellenschrift habe ich nach Hilgenfeld selber (S. 17 ff. meiner Evg.frage) „mit Fingern hingezeigt" und ich muss jene Merkmale noch heute diesem gegenüber betonen. (Was ich in dieser Zeitschrift 1859, S. 266 wirklich gesagt habe, ist nur, dass es eben nicht genügt, bloss mit den Fingern auf die angeblichen Stücke der λόγια hinzuweisen, dass eine auf mehr als blossem Fingerzeigen beruhende vollständige Analyse des Matthäus-Evangelium vielmehr auf eine griechische Grundschrift mit Reden und Erzählungen und deren Ueberarbeitung führt. Anm. des Herausg.)

Ewald und Dr. Ferd. Hitzig berufen[1]) und die Sache des 3. Evangeliums, wie der Apostelgeschichte als eines authentischen Werkes von dem Begleiter Pauli, Lucas, scheint ihm, so gern auch der Unterz. zugesteht, dass wir an diesem Doppelwerke keine blosse Sammelschrift, sondern eine pragmatische Geschichte oder Apologie der Grundlehre des paulinischen Evangeliums besitzen, ebenfalls noch keineswegs historisch verloren zu sein.

Dagegen hat bekanntlich die Autorschaft des 4. Evangeliums durch den Apostel Johannes in der neueren Zeit die bedeutendsten Bedenken gefunden und auch der Herausgeber dieser Zeitschrift, wenn er auch geneigt ist, Abfassungszeit und Lehrgehalt desselben, gegenüber der sogenannten Tübinger Schule wesentlich zu limitiren und modificiren, kann sich von seinem apostolischen Ursprung nicht überzeugen. So geht es noch vielen lauteren und leisen Stimmen der Gegenwart und es mochte daher kaum mehr als Wagniss erscheinen, eine andere Urheberschaft zu hypothesiren und wahrscheinlich zu machen, wie diess der Unterz. gethan hat, namentlich wenn dieselbe aus einem Kreise vermuthet wurde, der dem traditionellen Verfasser nicht fern stand. Man kann über den Werth solcher Personalconjecturen denken wie man will, gewiss wird dadurch die Bedeutung des Gehaltes einer Schrift nicht wesentlich verändert, wie diess unter Anderm eine kurze Recension meiner Schrift von A. N.[2]) angedeutet hat; aber dennoch scheint mir gegenüber der gegenwärtig so verbreiteten Neigung, die Entstehung neutest. Schriften aus allgemeinen Parteitendenzen der Zeit zu erklären, wodurch auf den ei-

---

1) Diese Ansicht hat aber noch immer auch ihre Gegner, denen man keineswegs allen Scharfsinn absprechen kann, vgl. Baur, Kritisch-exegetische Bemerkungen über einige Stellen der Evangelien, namentlich des Marcusevang., in dieser Zeitschrift 1859, S. 364 f. (A. d. H.)

2) *Revue Germanique. Paris troisième livraison. 31. Mars* 1859.

gentlichen Verfassern dasselbe Dunkel bleibt, wie seiner Zeit auf dem Straussischen Mythus, eine psychologische Entwicklung der eigentlichen Motoren der in Frage stehenden Motive ebenso lohnenswerth zu sein, als die blosse Zergliederung der letztern, und wenn dem Unterz. diese psychologische Aufgabe bei dem an inneren Motiven jedenfalls reichsten 4. Evg. nur halbweg zu lösen gelungen sein sollte[1]), so würde er damit immerhin glauben, einen nicht unwesentlichen Beitrag auch zur Erklärung des inneren Charakters des Johannesevangeliums geliefert zu haben, wie diess auch mehrseitig anerkannt wurde[2]).

Kann doch die fortschreitende Wissenschaft bei dem dunkeln Gefühle des ehrlichen Wandsbecker Boten[3]) nicht stehen bleiben, dem es beim Lesen des Johannesevangeliums immer vorkam „wie ein sanftes Abendgewölk, hinter dem der grosse, volle Mond leibhaftig." „Kräuseln" doch die meisten immer noch „nur am Abendgewölk, und der Mond hinter ihm hat gute Ruhe", und dürfen wir nicht jeden Versuch einer eingehenderen Prüfung würdigen, der „die Vorempfindung von einem grossen herrlichen Sinn, den ich einmal verstehen werde" (Claudius), zur klareren Erkenntniss fördert? In diesem und keinem andern Sinn wollen folgende Bemerkungen genommen sein, die der Unterz. seiner etwas kurz mitgetheilten Hypothese bei fortgehendem Studium der Frage zur Erläuterung beizufügen im Falle ist.

---

1) Wie diesen Eindruck u. A. der Verf. der psychologisch ebenso merkwürdigen Schrift: „Das Evangel. des Reichs oder Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Reiches Gottes auf Erden" von Christianus. Leipzig, Fr. A. Brockhaus 1859, S. 409 ff. empfangen hat.

2) Von ψ. im Liter. Centralblatt 1858. N. 44, von X. im Kirchenblatt für d. ref. Schweiz 1858 N. 19 und v. Herausg. dieser Zeitschr. II. Jahrg. 1859. 3. u. 4. Hft.

3) Claudius Th. I. S. 9.

Die neueste Literatur hat zwei Beiträge zur Johannisfrage geliefert, von denen, obwohl der eine[1]) rein grammatikaler Natur, der andere[2]) philologisch-historischer, ich in meiner Personalfrage nur bestärkt worden bin.

Der gelehrte Grammatiker des N. T.lichen Sprachidioms hat in dem erstern Aufsatz darauf hingewiesen, wie an 4 Stellen des N. T. die Abweichung von dem 4. hypothet. Fall der *κοινή*[3]) (*εἰ* mit *indic. praet.*, im Nachsatz *praet.* mit *ἄν*), dass im Vordersatz *εἰ* mit dem *Praesens* überliefert ist, bei regelmässig ausgebildetem Nachsatz, durch gute Zeugen beglaubigt sei.

So *a)* Joh. XIV, 28: *ἀγαπᾶτε* statt des gewöhnlichen: „*εἰ ἠγαπᾶτέ με*" von der ersten Hand des *Cod. Cantabr.*, *Paris. cod. L*[4]) u. a. *versio: diligatis.*

b) Joh. VIII, 39: *ἐστέ* statt: „*εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραὰμ ἦτε*", bei Origenes 10mal, während nur 3mal „*ἦτε*" (*cf. Aristoph. aves v.* 786. *sq. Diogenes Laert.* 2, 8, 4).

c) Lucas XVII, 6: *εἰ ἔχετε πίστιν* statt: *εἰ εἴχετε πίστιν*" *Cod. Alex. cod. L.*

Endlich *d)* Hebr. XI, 15: *μνημονεύουσιν* statt: „*εἰ μὲν ἐκείνης ἐμνημόνευον*" *cod. Claromont.* u. *Theodoret.*[5]).

---

1) Prof. Alex. Buttmann, Beiträge zur Kritik u. Grammatik des N. T. in den Stud. u. Kritik. 1858. 3. Hft. S. 474—516.

2) Dr. Georg Ed. Steitz, Ueber den Gebrauch des Pronom. *ἐκεῖνος* im 4. Evg. zur Entschdg. üb. d. streit. Stelle XIX, 35. Stud. u. Krit. 1859. 3. Hft.

3) Vgl. Grammat. des N. T. Sprchgebr. v. Alex. Buttmann 1859. S. 193.

4) Den Const. Tischendorf *Praef. p. LXIII* „*excellentissimum librum prae reliquis omnibus Vaticano codici affinem*" nennt.

5) Vgl. noch Joh. XIX, 9—11, wo *ἔχεις* (Buttm. nach *Codd. A, D, L, all.*) statt des gewöhnlichen „*οὐκ (ἄν) εἶχες*" durch den Zusammenhang V. 11 erklärt wird; verwandter unsern Fällen ist die Stelle Joh. XV, 22—24, wo Griesbach ebenfalls *εἴχον* statt „*εἴχοσαν*" aufgenommen hat.

Dieser abweichende Sprachgebrauch, der zugleich eine wesentliche Veränderung des Sinnes in sich schliesst (namentlich bei *a*, *b* und *d*), findet sich auffallender Weise nur im Johannesevangelium und dem Hebräerbrief, deren beiderseitige Verfasser ich combinirt habe, dazu an einer Stelle des Lucas, der, wenn einer, der ganzen speciellen Redeähnlichkeit wegen, den meisten philologischen Anspruch hat, neben Apollos der Schreiber des Hebräerbriefs zu sein. Diese ganz unabhängige Beobachtung Buttmann's war mir merkwürdig, ebenso die Folgerungen, die sich aus dem vindicirten ursprünglichen Text für den Sinn der betreffenden Stellen *a*, *b* und *d* ergeben.

Buttmann sagt zur Erklärung der Präsens-Construction im Vordersatz mit folgendem Prät. im Nachsatz: „Es soll die Möglichkeit der Bedingung oder vielmehr der Umstand ausgedrückt werden, dass das Vorhandensein derselben von der andern Seite her fest behauptet wird.“ Diess konnten die Jünger, die Joh. XIV, 28 angeredet werden, in der That thun, aber auch fast noch mehr spätere Christen, eine Gemeinde in der Ferne, die die Frucht des Hinganges Jesu zu anderen Schafen (Joh. X, 16) namentlich zu kosten bekamen, daher der eigentliche Nachsatz (XIV, 29): „*καὶ νῦν εἴρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι, ἵνα ὅταν γένηται, πιστεύσητε* (vgl. XX, 31), eben so gut auf die Gewinnung des muthmasslichen Leserkreises des Evangeliums passt, indem das „Aergerniss des Kreuzes“ im Hingange Jesu durch die vorgängige Motivirung desselben gehoben wird.

Diesen Leserkreis prätendire ich als Juden; denn das 4. Evangelium ist, behauptete ich (S. 48 m. Schrift), „gegen die Juden für Hellenen“ geschrieben und zwar denke ich mir die eigentliche Bestimmung derselben so: der Schriftsteller (Apollos?) hat die Denkschrift an die gemischte Gemeinde zu Korinth abgesandt in der Voraussetzung, durch die Vorlesung oder Circulation derselben in der Gemeinde

manchen Juden, der die christliche Versammlung zunächst noch unentschieden, oder theilweise abspännig gemacht (vgl. meine Erörterug „über den Leserkreis des Hebräerbriefs", namentlich S. 105 a. a. O.), besuchte, aus den Schriften der Messianität Jesu zu überführen, wie diess als die Lehrthätigkeit des Apollos Apg. XIX, 26 ausdrücklich beschrieben wird. Werden nun Joh. VIII, 39 die damaligen Juden in Palästina angeredet: „Wenn ihr Kinder Abrahams **seid**", nicht „wäret" (nach der verbesserten Lesart), so habe ich eine neue Stütze für meine Bestimmung des prätendirten Leserkreises gewonnen; an die Volksgenossen Jesu im eigenen Lande gesprochen, passen die Worte offenbar so wenig als viele andere im Munde des Schriftstellers des 4. Evangeliums an die unmittelbare Umgebung Jesu; die geistige Fassung des *„σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν"* (Joh. VIII, 33) läge allerdings in dem *„ἦτε"* statt *ἐστέ* (Emendation **Buttmann's**); denn über das leibliche Anrecht an Abraham konnte ja bei jenen kein Zweifel, kein hypothetischer Fall obwalten, weniger in dem *„ἐστέ"*, das wir festhalten. Diess setzt eben jene „feste Behauptung" (**Buttmann**) in jenem 4. Falle voraus, die allerdings von der jüdischen Stammgemeinde zu Korinth gegenüber der Nothwendigkeit, durch das Christenthum erneuert zu werden, hochmüthig geltend gemacht wurde (2 Kor. XI, 22).

Dasselbe gilt von der von **Buttmann** hergestellten Fassung der Rede Hebr. XI, 15: *„εἰ μὲν ἐκείνης* (sc. *πατρίδος*) *μνημονεύουσιν, ἀφ' ἧς ἐξῆλθον, εἶχον ἂν*[1]) *καιρὸν ἀνακάμψαι."* Diesen Satz möchte ich nicht mit **Buttmann** erklären: „Hier wird vom Verf. die Sehnsucht der Erzväter nach einem irdischen Vaterland „entschieden

---

1) Oder *εἶχον*, aus dem *εἶχον ἂν* und *εἴχοσαν* (**Buttmann**), was einen noch besseren Sinn für uns gäbe.

in Abrede gestellt.“ Der Briefsteller wendet die Aussage Abrahams (Genes. XXIII, 4. XLVII, 9) „Gast und Beisasse“ allerdings auf den unvollkommenen Besitz der irdischen Verheissung an, verneint aber nach der gewöhnlichen Lesart, dass unter dem Lande des Auszugs das Vaterland, das die Erzväter verlassen haben (Aram), gemeint sein könne. Sonst hätten sie ja Gelegenheit gehabt, in dasselbe zurückzukehren (wer wollte aber in Wahrheit die Worte Gen. XXIII, 4 von einem andern als dem irdischen Lande des Aufenthalts verstehen?), Abraham einmal nach den angezogenen Stellen nicht. Lesen wir aber *„μνημονεύουσιν“*, das fortlaufende Präsens, so bezieht sich das „sie gedenken“ theilweise auf die, die jene Worte der Erzväter in ihrer Versammlung wiederholen, auf die Hebräer in der Ferne (etwa der Seestadt Korinth), die noch leichter als die Erzväter in das irdische Vaterland zurückkehren konnten, und dem Verf. der *παράκλησις* scheint eben der Hintergrund der Stimmung der von der Herrlichkeit der AT.lichen Oekonomie neu angezogenen hebräischen Glieder der Gemeinde zu Korinth vorzuschweben (die ich a. a. O. näher beschrieben habe), die des sichtbaren Tempels und des Zusammenhangs mit dem irdischen Vaterlande wieder gedenken (durch fremde Hebr. XIII, 9, freilich ihrer eigenen Stammgenossen Lehren von der Glaubensreligion herumgebracht), zu denen als ehemaligen Brüdern der Briefsteller sich wiederholt des Besseren versieht, dass sie nicht zu den dürftigen *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* zurückkehren werden, sondern sich bereits wieder *„ὀρέγονται κρείττονος τουτ᾽ ἔστιν ἐπουρανίου* (sc. *πατρίδος*)“ Hebr. XI, 16.

Auch diese Worte, in deren Zusammenhang VV. 14—16 offenbar eine kleine, für sich bestehende Apostrophe bilden, erklären sich, das Präsens *μνημονεύουσιν* angenommen, nur durch den prätendirten Hintergrund des Briefes

an die Hebräer [1]). Ohne daher den gelehrten Grammatiker für die Benutzung seiner rein philologischen Bemerkungen, die auch ohne meine Auslegung ihren Werth behalten, verantwortlich zu machen, konnte ich doch nicht umhin, das auffällige Zusammentreffen eines speciellen Sprachgebrauchs bei dem Verf. des Joh.-Evang. und des Hebräerbriefs für die von mir angenommene Identität der Verff. beider Schriften zu bemerken.

Ueber das Alter der vorgeschlagenen Lesarten haben wir ja bald von Tischendorf neuen Aufschluss zu gewärtigen.

Kürzer kann ich mich gegenüber den Bemerkungen von Dr. G. Ed. Steitz „über den Gebrauch des Pron. *ἐκεῖνος* im 4. Evangel.“ (a. a. O.) fassen. Dieser Vorfechter des kirchlichen Konservatismus hält sich für die johanneische Autorschaft des 4. Evangel. an die Stelle XIX, 35 und verwandte, in denen der Verf. von sich selber mit „*ἐκεῖνος*“ reden soll. Ich habe diese Stellen bereits mit der geziemenden Treue gegen das sogenannte Selbstzeugniss des Evangel. S. 33 ff. in meiner Schrift beleuchtet und bedaure, namentlich aus XIX, 35 eine ganz entgegengesetzte Ansicht schöpfen zu müssen. Hr. Dr. Steitz müht sich ab, aus Profan- und biblischer Gräcität zu zeigen, dass „*ἐκεῖνος*“ nicht eine „entferntere“ Person, wie ich S. 35 behaupte und jeder Primaner sonst lernt, bedeute, sondern dem AT.lichen „הוּא“, „Er“, eminent gebraucht, entspreche,

---

1) Vgl. übrigens die verwandte Stelle bei Philo *de agric.* (*ed. Pfeiff. p.* 30): „*Μετὰ παῤῥησίας αὐτῷ λεκτέον ὅτι παροικεῖν, οὐ κατοικεῖν ἤλθομεν· τῷ γὰρ ὄντι πᾶσα μὲν ψυχὴ σοφοῦ πατρίδα μὲν οὐρανὸν, ξένην δὲ γῆν ἔλαχε· καὶ νομίζει τὸν μὲν σοφίας οἶκον ἴδιον, τὸν δὲ σώματος ὀθνεῖον, ᾧ καὶ παρεπιδημεῖν οἴεται*“ für den Gedanken des Briefstellers, und dazu: *de conf. ling.* (*Pf. III. p.* 248) von den Seelen: „*πατρίδα τὸν οὐράνιον χῶρον, ἐν ᾧ πολιτεύονται, ξένον δὲ τὸν περίγειον, ἐν ᾧ παρῴκησαν, νομίζουσαι*“. Vgl. *Philipp. I.* 20.

griech. = *αὐτός*, wofür er eine Menge scheinbarer Belege beibringt[1]). Das mag nun trösten, wen es will. Allerdings würde auch für mich ein Hauptanstoss gegen die Identität des „Zeugen" und des „Schreibers" im 4. Evangel. hinweggeräumt, wenn es sich mit jenen sogenannten Selbstaussagen so verhielte, wie Dr. Steitz uns glauben machen will. Wer aber zwischen dem durch die beigebrachten Citate wirklich Bewiesenen und dem nebenbei Prätendirten des gelehrten Mannes unterscheiden kann und will, der wird leicht einsehen, dass Dr. Steitz nichts Anderes nahe gelegt und beglaubigt hat, als dass *„ἐκεῖνος"* auch sonst *„δεικτικῶς"* allerdings in eminentem Sinn = *ὁ αὐτός* „derselbige", hinweisend auf eine erhabene, darum auch entferntere Person gebraucht wird, und das ist eben, was ich behauptet habe, dass der Schriftsteller sich auf einen entfernteren, hochverehrten Urkundsmann, den Apostel Johannes selbst, bei seinem Zeugniss beruhe. *Quod erat demonstrandum.*

Mögen daher auch jene Erörterungen über den Gebrauch des Pron. *„ἐκεῖνος"* diejenigen etwas vorsichtiger stimmen, die kein Zeugniss des Apostels, des vom Schriftsteller hochverehrten, wenn auch leiblich ihm entfernten Johannes in dem 4. Evangel., annehmen, meine Hypothese treffen dieselben nicht anders als bekräftigend. Nur, dass allerdings das Präsens *„οἶδεν"* an jener Stelle XIX, 35 mir von Neuem Gelegenheit gilt, die an und für sich nicht unmögliche Erklärung Hilgenfeld's, dass XXI, 23 (in dem sprachlich vom Evang. nicht verschiedenen Anhangcapitel) *„οὐκ ἀποθνήσκει"* auch von der Volksmeinung über den verstorbenen Johannes gesagt werden konnte, neuerdings (vgl. S. 88 m. Schr.) abzuweisen. Erlauben wir uns XIX, 35

---

1) Die Widerlegung einzelner Citate hat Hilgenfeld, Zeitschrft. für wissensch. Theol. Jahrg. 1859, 4. Heft, S. 414 f. bereits vorgenommen.

keine idealisirende Gewaltthat gegen die Textesaussage, so lebte der „ἑωρακώς (ὅ) μεμαρτύρηκε“ (nicht wie es nach Steitz heissen müsste: „μαρτυρεῖ“) noch, als der „γράψας ταῦτα“ (XXI, 24) schrieb und nach der Anschauung der Kirchenältesten in jener Schlussbemerkung ebenfalls „zeugte“ (und fortzeugt „μαρτυρῶν περὶ τούτων“ durch seine Schrift). Und ich kann vor der Hand diese eigenthümlichen Verse noch nicht anders erklären, als ich S. 34 ff. meiner Schrift versucht habe, wodurch das alte Missverständniss der eigenen Autorschaft des 4. Evangel., wie mir scheint, auf dem einfachsten und das Textverhältniss selber gleichmässig berücksichtigenden Wege, aufgehellt wird.

Auf eine frühere Zeit des Ursprungs unsers Evangel., als die von der sogenannten Tübinger Schule angenommene, weisen auch die Zeugnisse seiner alten Bekanntschaft hin, doch ist in dieser Richtung nichts Neues unterweilen vorgebracht worden, das meine kurzen, aber möglichst umsichtigen Bemerkungen über die „äussere Bezeugung des 4. Evangel.“ berichtigen könnte. Einzig will ich gern das Zeitalter Justin des Märtyrers mit Ewald und Volckmar bestimmter zu 147 n. Chr. setzen, als in welchem Jahr er seine Philosophie vor dem Throne des Pius zu Rom geltend machte, seine Schriften fallen aber doch etwas früher, so dass Epiphanius mit 120 auch nicht weit von der Wahrheit steht.

Für meine Hypothese, die das Evang. sich noch im 1. Jahrh. v. Chr. geschrieben denken muss, hat das äussere Zeugenverhör nur die Wichtigkeit zu constatiren, dass durch Papias' Schweigen die alte Bekanntschaft des unmittelbar johanneischen Kreises mit demselben in befremdender Weise, doch nicht in gleicher, wie bei der Annahme der johanneischen Autorschaft selber, unwahrscheinlich gemacht wird.

Es bleibt nur die Anerkennung des Irenäus *(contr. haer. III. 1)* auffallend, von dem aber zum Mindesten möglich ist,

dass er die den Geist seines Lehrers athmende Schrift über Rom bekommen habe (vergl. S. 43 m. Schr. u. S. 94), die sich ihm, wie uns, durch das Zeugniss der Kirchenältesten (von Korinth?) am Schlusse als Werk des Jüngers, „der an der Brust Jesu gelegen", bezeugte.

Das Zeugniss des Papias (*Euseb. h. e. III.* 39) für den 1. Brf. des Johann. ist uns neben dessen Inhalt ein Motiv, seine Authenthie, zum Mindesten seine frühe Provenienz in traditioneller Weise anzuerkennen. Wird doch Niemand in der Tautologie desselben die Spuren einer alternden Hand so leicht verkennen, so dass dieses Zugeständniss keineswegs ein so leicht zu beseitigendes Vorurtheil ist, wie Hilgenfeld behauptet[1]).

Ueber das eigenthümliche Verhältniss der 3 Briefe zu einander und wieder zum Evangelium habe ich mich genugsam geäussert (S. 123 ff. m. Schr.), doch gestehe ich, dass die Unterscheidung des 1. Briefs (weniger der 2 andern vom 1.) vom Evangel., wenn schon nicht ohne innere Gründe, noch den dunkelsten Punkt der vorliegenden Frage beschlägt.

Im Allgemeinen habe ich behauptet (S. 96 f. m. Schr.), der innere Charakter des 4. Evangeliums weise auf einen Juden oder Judengenossen hin, der später Christ geworden und seine Landsleute zu demselben Ziele führen wolle, derselbe müsse eine gelehrt alexandrinische Bildung besessen haben, des Griechischen, vielleicht sogar des Lateinischen geläufig kundig gewesen sein, in einem nähern Verhältniss zur Taufjüngerschaft und später zum Apostel Johannes gestanden sein und werde schwerlich eine ganz unbedeutende oder unbekannte Persön-

1) Zeitschr. für wissensch. Theol. 1859. II. Jahrg. Hft. 4. Als ein „geistesfrisches" Zeugniss kann man doch den 1. Brief Johannes seinem Stil nach schwerlich betrachten.

lichkeit zu seiner Zeit gewesen sein. Das Bild eines solchen Mannes fand ich dann Apg. XIX, 24—28 gezeichnet und das Zutreffende dieser Parallele hat auch Hilgenfeld theilweise eingeleuchtet. Ich habe aber meine allgemeinen Postulate für den wahrscheinlichen Verf. des 4. Evangel. noch etwas bestimmter zu begründen.

Zunächst die alexandrinische Bildung des Verfassers. Ein Zeugniss für diese hat die unbefangene Forschung von jeher in der Logoslehre des 4. Evangel. gefunden. Zwar kann denen, die aus dem Prolog des Evangel. nicht so weit gehende Schlüsse ziehen wollen, unbedenklich zugegeben werden, dass die Lehre vom weltschöpferischen Worte nicht durchaus und rein philonisch sein müsse, da die Ansätze zu derselben schon im A. T. sich finden und überhaupt der morgenländischen bildlichen Spekulation anzugehören scheinen [1]). Auf der andern Seite muss doch auch anerkannt werden, dass erst Philo es war, der die umfassende Bedeutung des Logosbegriffes, denselben mit der platonischen Ideenlehre verknüpfend, recht ausgebildet hat [2]), und in solch ausgebildeter Gestalt, das ganze 4. Evangel. durchdringend, nicht blos im Prolog etwa an Genes. I, 2 sich anlehnend, erscheint dieser Begriff bei Johannes. Selbst Ewald, der an der Authentie des 4. Evg. festhält, sagt [3]) vom Verf. des Hebräerbriefs: „Er trägt die Anschauungen und Redensarten Philo's vom Logos auf den verklärten Christus über.“ Was aber dieser Gelehrte in dem Abschnitte jenes Buches über die an's Christliche hart anstreifende Lehre Philo's, namentlich vom *λόγος ἀρχιερεύς*, *λόγος ἱκέτης*, *πρεσβευτής* u. s. w., sagt, ist uns nur

---

1) Vgl. W. Bäumlein, Versuch die Bedeutung des joh. Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln. Tübingen 1828.

2) Vgl. Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1858, S. 319 f.

3) Geschichte Israels VI. Bd. S. 639.

ein neuer Beleg dafür, dass auch die sogenannten Abschiedsreden im 4. Evangel. unter diesen Gesichtspunkt philonischer Anklänge und christlicher Uebertragung gestellt werden müssen.

Derselbe Geschichtsforscher hat, schon der Zeit nach ganz unabhängig von unserer Hypothese, in seiner Gesch. des apost. Zeitalters[1]) die Ansicht vorgetragen: „Wir können mit Recht annehmen, dass Apollos zuerst die philonische Lehre vom λόγος bestimmter auf den geschichtlichen Christus übertrug, neue Sätze über die Erscheinung dieses aufstellte und dadurch das Nachdenken über die Bedeutung des Christenthums vielfach schärfte." Und etwas später[2]) noch bestimmter: „Jener alexandrinische Apollos, den wir VI. S. 474 f. sahen, hatte sich sicher schon einen gnostischen Gedankenbau ausgezimmert und würde bei seiner ausgezeichnet hohen geistigen Begabung und seiner unermüdlichen Thätigkeit wohl leicht ein mächtiger Gnostiker, auch in dem schlimmen Sinne dieses Worts geworden sein, wenn ihn Paulus' überlegner Geist nicht früh genug zur ächten christlichen Besonnenheit gebracht hätte." Ich freue mich dieses unmittelbaren Zusammentreffens mit dem gründlichen und wahrheitsliebenden Forscher auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte im Urtheil über Apollos, wenn schon ohne Zweifel Ewald die weitere Entwickelung meiner Hypothese nicht theilen wird[3]).

---

1) Gesch. Isr. VI. S. 475.

2) a. a. O. VII. Bd. S. 170.

3) Das der Evangelist Johannes übrigens seine Logoslehre durch Apollos empfangen habe, ist, wie ich sehe, eine schon ältere Vermuthung. G. Scheffer, *De usu Philonis in interpretatione N. T. Marburgi MDCCCXXXI*, sagt S. 49 seiner *commentatio*: „*Ioannem evangelistam illam de λόγῳ philoneo doctrinam insignis hujus verbi sententiae conformationem Philoni propriam Ephesi maximam partem jam cognovisse verisimile est, praeserlim, si nuntio, Apollon, Iudaeum quendam ex Alexandria advenisse et placita philonea Ephes*

Ich will aber versuchen, noch einige Belege für die alexandrinische Bildung des Verf. des 4. Evangel. beizubringen, die bei speciellen Anklängen an die Schriften Philo's eine oberflächliche Bekanntschaft und Berührung mit jener Religionsphilosopie, die man allenfalls auch beim Apostel Johannes zu Ephesus sich denken könnte, unwahrscheinlicher machen. Denn gebe ich **Ewald** gern zu und habe diesen Satz auch in meiner Schrift (S. 86 u. 50) betont, dass Apollos oder der Verf. des 4. Evang. von den Abwegen einer rein willkürlichen Spekulation, dem Gnosticismus in dem der Kirche anstössigen Sinne, durch seine rechtzeitige Berührung mit praktischen Christen bewahrt wurde, dass jene philosophischen Anklänge an Philo im Evangel. nur wie der Niederschlag seiner früheren Jugendbildung erscheinen und der Gedankengang des Evangeliums durchweg auf eigener christlicher Erfahrung, auf einer eben so tiefen Mystik als scharfen Spekulation beruht[1]), dass der Verfasser in Allegorie und Typus durchweg Maass gehalten hat, die Geschichte selber zum Einschlag seines Gewebes benutzte und daher auch der christlichen Kirche ein viel an-

---

tradidisse, fidem habemus." Vgl. **Herder**, Christl. Schriften. 3. Slg. 1796. S. 61.

1) So urtheilt auch **Scheffer** a. a. O. S. 19 ff.: „*Neque hoc mirum, quoniam Philo gaudebat uberiori et locupletiori dogmatum philosophicorum scientia et huic voci* (λόγῳ) *vim et significationem partim a similibus enarrationibus, quales in philosophia orientali, in scriptis V. T. et Platonicis recurrunt, desumtam, partim ipsa mentis meditatione excogitatam supponit. ast Joannes evangelista suas de Jesu Christo, quem verbis factisque divinitus missum, generis humani Salvatorem, dignitate missum, quin divinum didicerat, verbo quasi sancito adnexuit sententias piasque persuasiones, adjuvit suas notiones vox usu recepta, cui altior jam sensus a profano usu segregatus adhaesit.*" Und S. 55 a. a. O: „*Quae quum ita sint et haud immemor illius: opposita juxta se posita magis illucescunt, judicare cogimur, ἀναλογίαν inter Philonem et. N. T. ad τὸ γράμμα neque vero ad τὸ πνεῦμα esse referendam.*"

nehmbareres Werk geboten hat, als die in ihrer unersättlichen, sich stets wiederholenden Allegorie ungleich weniger geniessbaren Schriften des Philo oder späterer Gnostiker sind. Eben darum trage ich auch Bedenken, mich von meiner sogenannten „vermittelnden“ Stellung von Hilgenfeld zur Annahme eines gnostischen Ideenkreises im 4. Evang. überhaupt fortreissen zu lassen; denn wenn demselben, als dem ersten christlichen, auch alle Anerkennung zu Theil wird und die Kirche offenbar, auch nach Ewald, ein Bedürfniss hatte, sich zu jener Zeitrichtung in ein bestimmtes Verhältniss zu setzen, ja selber eine ächte christliche Gnosis zu gewinnen, so erfüllte diese Aufgabe der Zeit offenbar besser und befriedigender ein Evangelium, das so zu sagen unter apostolischer Autorität in die Welt trat, das einen ächt geschichtlichen Hintergrund mit dialektischer Begründung verbindet, das die Spuren seines philosophischen Einschlags nicht so nackt zur Schau trägt, wie die späteren Gnostiker ihre hochfliegenden, der rechten Stütze entbehrenden Systeme, das im Gewande der Geschichte doch auch den Denkenden befriedigt und allein geeignet war, die letzte jüdische Opposition in griechisch gebildeten Christengemeinden mit den Waffen höherer Wissenschaft und Erkenntniss der Schrift zu überwinden. Daher konnte es so lange ungefährdet den Namen des Apostels tragen, von dem doch die alte Tradition meldet, dass er nicht unter Einem Dache mit dem ersten Gnostiker seiner Zeit habe weilen wollen.

Die Spuren philonicher Anklänge sind allerdings etwas verborgen und ganz mit christlichem Gehalt gesättigt im 4. Evg. Versuchen wir es dennoch, sie an's rechte Licht zu ziehen.

Der Begriff und Name von λόγος, der in den Philonischen Schriften überall wiederkehrt, ist bei diesen Philosophen ein sehr umfassender[1]) und auch das 4. Evangel.

1) Vgl. a. Grossmann, *Quaestiones Philoneae de λόγῳ Philonis. Lipsiae* 1829.

wendet ihn in verschiedener Weise an. Zunächst bezeichnet er Joh. I, 1. 2. das oder ein **göttliches Wesen** (*οὐσία τοῦ θεοῦ*) selber. Der *λόγος* ist die Offenbarungsform, das Werkzeug (*τεχνῖτις*) [1]) Gottes (V. 3). In dieser Weise gebraucht auch Philo das Wort *λόγος*.

Vgl. *de profugis T. IV. p.* 266 *(ed. Pfeiff.)*: *προτρέπει δὲ οὖν τὸν μὲν ὠκυδρομεῖν ἱκανὸν συντείνειν ἀπνευστὶ πρὸς τὸν ἀνωτάτω λόγον θεῖον, ὅς σοφίας ἐστί πηγή, ἵνα ἀντὶ θανάτου ζωὴν ἀΐδιον ἆθλον εὕρηται· τὸν δὲ μὴ οὕτω ταχὺν ἐπὶ τὴν ποιητικὴν καταφεύγειν δύναμιν, ἣν Μωσῆς ὀνομάζει θεόν, ἐπειδὴ δι' αὐτῆς ἐτέθη καὶ ἐκοσμήθη τὰ σύμπαντα.*

Die Stelle aus Philo bei *Euseb. praep. evang. VII,* 13 erklärt das Verhältniss des *ἀνώτατος πατήρ* und des *λόγος ποιητικός* noch näher: *„Διὰ τί ὡς περὶ ἑτέρου θεοῦ φησὶ τὸ „ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον" ἀλλ' οὐχὶ τῇ ἑαυτοῦ; παγκαλῶς καὶ σοφῶς τουτί κεχρησμῴδηται· θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεόν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος."*

Die Stufenfolge der Schöpfung ist nach Philo: 1) *λόγος ἀνώτατος* (*πατήρ*), 2) *λόγος προφορικός* = *κόσμος νοητός* = Ideenwelt, 3) *κόσμος αἰσθητός* die Sinnenwelt.

So Philo *de profugis T. IV. p.* 268: *Ὁ δ' ὑπεράνω τούτων λόγος θεῖος εἰς ὁρατὴν οὐκ ἦλθεν ἰδέαν, ἅτε μηδενὶ τῶν κατ' αἴσθησιν ἐμφερὴς ὤν, ἀλλ' αὐτὸς εἰκὼν ὑπάρχων θεοῦ τῶν νοητῶν ἅπαξ ἁπάντων ὁ πρεσβύτατος.*

Der *κόσμος νοητός* oder die Ideenwelt ist *παράδειγμα, τύπος* der wirklichen, so *de mund. opific. T. I. p.* 8 *(ed. Pfeiff.)*: *προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεός, ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο καλοῦ δίχα παραδείγματος οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοη-*

1) Sprüche VIII. 30.

τὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουληθεὶς τὸν ὁρατὸν τουτονὶ κόσμον δημιουργῆσαι, προεξετύπου τὸν νοητόν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν τοῦτον ἀπεργάσηται πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά.

Fragen wir noch specieller, wie nach Joh. I, 2 der *λόγος πρὸς τὸν θεόν* gewesen sei, so erklärt Philo (*de opif. mundi Tom. I. p.* 10): *Καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προτυπωθεῖσα πόλις τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφραγίσατο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα·* Der *λόγος* ist also, ehe er zur *αἴσθησις* kommt, rein die in Gott ruhende (Joh. I, 18 „*ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*") Ideenwelt und diese die Welt der Gedanken Gottes (*κόσμος νοητός*) ist der unmittelbare Ab- und Ausdruck seines Willens. In diesem Sinne braucht Philo wiederholt die Worte *σφραγίς, σφραγίζεσθαι* (ganz wie Joh. III, 33. VI, 27). So *de mundi opif. p.* 14: *Εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος. Μωσέως ἐστὶ τόδε δόγμα τοῦτο οὐκ ἐμόν· τὴν γοῦν ἀνθρώπου γένεσιν ἀναγράφων ἐν τοῖς ἔπειτα ὁμολογεῖ διαῤῥήδην, ὡς ἄρα κατ' εἰκόνα θεοῦ διετυπώθη· εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκὼν εἰκόνος, δηλονότι καὶ τὸ ὅλον εἶδος, ὁ σύμπας αἰσθητὸς οὑτοσὶ κόσμος, ὃ μεῖζον ἐστὶ τῆς ἀνθρωπίνης μίμημα θείας εἰκόνος, δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὅν φαμεν εἶναι κόσμον νοητόν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος.* Ebenso *de mundi opif. p.* 86. *Pfeiff.*: *Ἆρ' οὐκ ἐμφανῶς τὰς ἀσωμάτους καὶ νοητὰς ἰδέας παρίστησιν, ἃς τῶν αἰσθητῶν ἀποτελεσμάτων σφραγίδας εἶναι συμβέβηκεν.* Und (a. a. O. S. 90): „*ὁ μὲν γὰρ (ἄνθρωπος) διαπλασθεὶς ἤδη,*

αἰσθητός, μετέχων ποιότητος ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστὼς ἀνὴρ ἢ γυνὴ, φύσει θνητὸς ὤν· ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα, ἰδέα τις, ἢ γένος, ἢ σφραγὶς νοητός, ἀσώματος, οὔτ' ἄῤῥην οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει·

Der Ausdruck *σφραγίς* selber wird uns klar, wenn wir Plato, *Timaeus p.* 29 *a*, *p.* 24. Bekk., *Theaetet. p.* 191 *C* vergleichen. In der Seele prägt sich wie im Wachse (*ὡς ἐν κηρῷ*) der Stempel (*χαρακτήρ* Hebr. I, 3) des göttlichen Wesens ab, und „*ὃν ὁ θεὸς ἐσφράγισεν*" Joh. VI, 27 ist eben der Ab- und Ausdruck des göttlichen Wesens, so dass wir hier nicht, wie allenfalls III, 33 noch zulässig wäre, *assignare*, besiegeln = versichern (durch das aufgedrückte Siegel) nehmen dürfen.

Gehen wir einen Schritt weiter, so heisst das uranfängliche Bild, die erste Erscheinungsform Gottes, bei Philo auch „*πρωτόγονος*"[1]) *υἱός* (vgl. Joh. I, 14. 18. Hebr. I, 5. 6 *μονογενής* und *πρωτότοκος*, über welchen Unterschied unten), so Philo[2]) zur Erklärung von Jerem. XXIII, 5 „*ἰδοὺ ἄνθρωπος ᾧ ὄνομα ἀνατολή*: *ἐὰν τὸν ἀσώματον ἐκεῖνον θείας ἀδιαφοροῦντα εἰκόνος ὁμολογήσεις, ὅτι εὐθυβολώτατον ὄνομα ἐπεφημίσθη τὸ „ἀνατολῆς" αὐτῷ· τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατήρ, ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε — πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ* (vgl. Joh. I, 10), *τῆς μακαρίας φύσεως ἐκείνης ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα, ἢ ἀπαύγασμα* (Hebr. I, 3) *Κἂν μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τις ἀξιόχρεως ἂν υἱὸς θεοῦ προςαγορεύεσθαι, σπουδαζέ κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον ὡς ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα· καὶ γὰρ ἀρχὴ* (Joh. I, 2) *καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ ὁρῶν Ἰσραὴλ προσαγορεύεται — εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ*

---

1) Vgl. a. *de posterit. Caini (ed. Pfeiff.) p.* 280, *de agricult. p.* 195. *B.*
2) *De confus. ling. p.* 414. 427, *de mundi opif. p.* 35. *Mang.* (A. d. H.)

παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλά τοι τοῦ ἀϊδίου εἰκόνος αὐτοῦ λόγου τοῦ ἱερωτάτου· θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος.

Neben *πρωτόγονος* hat Philo auch den Ausdruck *πρωτότοκος*, den der Hebräerbrief und Paulus vorzieht (so *de his verbis recipuit Noë ed. Pfeiff. p.* 286) und *πρωτογενής* (Philo: *quis rer. div. haeres p.* 24) wechselnd mit *πρωτότοκος*.

Ich möchte aber doch nicht behaupten, dass alle diese Ausdrücke vom *λόγος*: *πρωτόγονος, πρωτότοκος, πρωτογενής* und *μονογενής* dasselbe bedeuten, wenn auch die ersteren zuweilen *promiscue* gebraucht werden. Insbesondere ist der Ausdruck „*μονογενής*" dem Evangelium Johannis so eigenthümlich, dass ein tieferer Grund seiner Wahl vorhanden sein muss, und hier ist die Gelegenheit, trotz der unverkennbaren Anklänge des 4. Evangel. an Philo's Deduktionen, die unterschiedliche Fassung der *λόγος*-Offenbarung beim Evangelisten zu betrachten und zu ihrem Rechte kommen zu lassen.

Der Schreiber des 4. Evang. geht von demselben Anfang aus, aber kommt nicht bei demselben Ziele an, wie Philo. Während bei diesem die theoretische Erkenntniss des göttlichen Logos, als der Vernunft, des Maasses und Bandes aller Dinge die Aufgabe des Weisen ist, der *λόγος* aber immerhin, wenn auch eine ideale, doch eine kosmische Kraft bleibt[1]), leitet der Verf. des 4. Evang. von den allgemeinen kosmischen Begriffen der Idealwelt, des Lebens und Lichtes (I, 6.) sogleich über zu der wirklich mensch-

---

1) Vgl. Philo *de plantat. ed. Pfeiff. p.* 90: *Νόμος* (*aut λόγος* nach Euseb.) *δὲ ὁ ἀΐδιος θεοῦ τοῦ αἰωνίου τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαιότατον ἔρεισμα τῶν ὅλων ἐστίν. Οὗτος ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθεὶς δολιχεύει τὸν τῆς φύσεως δρόμον ἀήττητον συνάγων τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγων· δεσμὸν γὰρ αὐτὸν ἄῤῥηκτον τοῦ παντὸς ὁ γεννήσας ἐποίει πατήρ.*

lichen Erscheinung des *λόγος*, und indem er deren Vorläufer Johannes den Täufer und dessen Zeugniss einführt, erlaubt er sich nur eine kleine Veränderung an den synoptischen überlieferten Worten desselben (Matth. III, 11 *ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστιν*), die der Schriftsteller nach seiner Grundanschauung vom *λόγος πρεσβύτατος* und *ἀνώτατος* (Joh. I, 15) so wendet: „*Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.*“ Nicht Weisheit und geistige Erkenntniss des *λόγος* ist ihm das Höchste, sondern die Macht durch den Glauben an seinen (des Messias) Namen, Kind Gottes zu werden (I, 1). Der *λόγος* wird zur menschlichen Persönlichkeit (*σάρξ* V. 14), aber zur „einzigen“ (*δόξα ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*), und der Ausdruck „*μονογενής*“ muss absichtlich statt des philonischen *πρωτόγονος, πρωτογενής* gewählt sein beim Uebergang zum geschichtlichen Christus (V. 18); denn wenn der Täufer sogleich auf ihn als „*ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*“ (V. 29) hindeutet, so kann es uns nicht entgehen, dass „*μονογενής*“ die griech. Uebersetzung des alttest. „יָחִיד“ ist, ein Ausdruck, der namentlich (Gen. XXII, 2 (LXX), vgl. Hebr. XI, 17) von Isaak gebraucht wird. Isaak aber war der christlichen Theologie Vorbild des zukünftigen Leidens Christi; wie also Christus in die wirkliche Welt eingeführt wird, erscheint er auch als der leidende, wie diess schon im Prolog angedeutet ist (I, 5. 10), und wenn durch diese Anschauung (I, 36 ff.) 2 Jünger, von denen der eine unbekannt (V. 41), zu Jesus herübergeführt werden, so kann ich darin ebenfalls eine typologische Andeutung der eigenen christlichen Entwickelung des Verfs. nicht verkennen, der, wenn er wirklich Apollos sein sollte, zuerst (nach Apg. XVIII, 25) „*ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου*“ die allgemeine Lehre vom Reiche Gottes genau entwickelte (V. 25), aber von Aquilas und Priscilla doch noch bestimmter „im wirklichen

Wege des Herrn" unterrichtet wurde (V. 26), worunter man fast nichts Anderes als den Ausgang des Messias und die Lehre von seinem erlösenden Tode verstehen kann, die jetzt im 4. Evang. sogleich als Haupt und Kernlehre in den Vordergrund tritt (vgl. 1 Kor. I, 21. 24), wie die weitere Entwickelung, der unverkennbare Gedankengang des 4. Evangeliums deutlich lehrt (vgl. S. 55 ff. u. 52 f. meiner Schrift). Auch in diesen eigenthümlichen nächsten Abschnitten des Johannesevangeliums klingt aber manch philonischer Ausdruck und Typus noch an.

Joh. III, 14 wird der an's Kreuz erhöhte Christus (vgl. XII, 32. 33) verglichen mit der Schlange, die Moses in der Wüste erhöhte. Dieses eigenthümliche Bild ist auch von Philo zu ausführlicher Allegorie benutzt worden (vergl. *de agricultura. Pfeiff. ed. p. 44 sq.).* Ihm bedeutet die Schlange Mosis: *„τὴν ἡδονῆς ἐναντίαν διάθεσιν καρτερίαν"*. *„Τὸν οὖν ἄκρως καταθεασάμενον*, sagt er, *τὸ καρτερείας εἶδος, κἂν εἰ δεδηγμένος πρότερον ὑπὸ τῶν φίλτρων ἡδονῆς τυγχάνοι, ζῆν ἀναγκαῖον· ἡ μὲν γὰρ ἐπανατείνεται ψυχῇ θάνατον ἀπαραίτητον, ἐγκράτεια δ' ὑγείαν καὶ σωτηρίαν προτείνει βίον· Ἀντιπαθὲς δ' ἀκολασίας φάρμακον ἡ ἀλεξίκακος σωφροσύνη. Παντὶ δὲ σοφῷ τὸ καλὸν φίλον, ὃ καὶ πάντως ἐστὶ σωτήριον·* Die Deutung ist bei beiden verschieden, das *σωτήριον* des Symbolon dasselbe. Auffallend ist auch, dass Philo in demselben Zusammenhange die Stelle Gen. XLIX, 17: *„Γενέσθω Δὰν ὄφις ἐφ' ὁδοῦ . . ., τὴν σωτηρίαν περιμένων κυρίου* erklärt: *ἑρμηνεύεται Δὰν κρίσις . . . δράκων καὶ ἑτέροις αἴτιος σωτηρίας γενόμενος παντελῶς τοῖς θεασαμένοις."* Aehnlich knüpft das 4. Evang. an das Heilbild des erhöhten Christus die Versicherung (III, 16): *„ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, οὐ γὰρ . . . ἵνα κρίνῃ . . . αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις"*, so dass dem 4. Evangelisten beinahe jene Alle-

gorie Philo's V. 17 bei seiner Typologie V. 18 mit der Schlange Mosis scheint vorgeschwebt zu haben.

Ein eigenthümlicher Gebrauch wird Joh. VI, 31 ff. 38 von dem Typus des Manna, auf das Brod des Lebens, das Christus reicht, bezogen, gemacht. Auch Philo legt dem Manna eine umfassende Bedeutung bei (*de allegor. II. ed. Pfeiff. p.* 228): „*καλεῖται γὰρ τὸ μάννα, τί; ὃ πάντων ἐστὶ γένος. Τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ Θεός, καὶ δεύτερος ὁ Θεοῦ λόγος, τὰ δ' ἄλλα λόγῳ μόνον ὑπάρχει, ἔργοις δ' ἐστιν οὐ ἴσον τῷ οὐχ ὑπάρχοντι*"[1]).

Hier haben wir sogar die unmittelbare Verbindung des Logos mit dem allersättigenden Manna.

Nach Joh. II, 21 redete Jesus frühe „*περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ*". Ich habe schon S. 55 ff. u. 108 m. Schr. darauf aufmerksam gemacht, dass Ausdrücke wie Joh. I, 14 „*ἐσκήνωσεν*" (ursprüngl. von der Stiftshütte gebraucht, von der auch Philo sagt *de allegor. p.* 212: „*καὶ ἐκλήθη σκηνὴ μαρτυρίου*") „*δόξα*" = שְׁכִינָה die Herrlichkeit Gottes, die den Tempel erfüllte, „*ὁ ναὸς τοῦ σώματος*", d. i. der Tempel der Gemeinde, die Christi Leib ist, und das Gespräch über die wahre Gottesverehrung mit der Samariterin IV, 21—24 auf eine durchgehende Allegorie des alten Heiligthums mit dem neuen Princip der Heiligkeit, das in Christo erschienen, hindeute. Auch Philo ist die Allegorie des alten Heiligthums nicht fern; *de allegor. lib. III. ed. Pfeiff. p.* 270 sagt er: „*καὶ ἐκλήθη ἡ σκηνὴ*

---

1) Vgl. auch *lib. III. (Pfeiff. I. p.* 342): *οὗτος ὁ ἄρτος ὃν ἔδωκεν ἡμῖν κύριος τοῦ φαγεῖν· τοῦτο τὸ ῥῆμα, ὃ συνέταξε κύριος. Ὁρᾷς τῆς ψυχῆς τροφὴν οἵα ἐστί; λόγος θεοῦ συνεχὴς ἐοικὼς δρόσῳ, κύκλῳ πᾶσαν περιειληφὼς καὶ μηδὲν μέρος ἀμέτοχον αὐτοῦ ἐῶν.* Und *de profug. Fft. p.* 469 E. 470: *ζητήσαντες καὶ τί τὸ τρέφον ἐστὶ τὴν ψυχὴν, εὗρον μαθόντες ῥῆμα θεοῦ καὶ λόγον θεῖον, ἀφ' οὗ πᾶσαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι ῥέουσιν ἀέναοι, ἡ δ' ἐστὶν ἡ οὐράνιος τροφὴ — ἰδοὺ ἐγὼ ὕω ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ...*

μαρτυρίου σοφία μεμαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ.“ Für den Typus des *ναὸς σώματος* vgl. Philo *de mundi opific. (Pfeiff. I. p.* 94) „*οἶκος γάρ τις ἢ νεὼς ἱερὸς ἐτεκταίνετο ψυχῆς λογικῆς, ἣν ἔμελλεν ἀγαλματοφορήσειν ἀγαλμάτων τὸ θεοειδέστατον*“ und „*τὸν δὲ ἀρχηγέτην* (Hebr. XII, 2) *ἐκεῖνον, οὐ μόνον πρῶτον ἄνθρωπον ἀλλὰ καὶ μόνον κοσμοπολίτην* (sc. *λόγον*) *λέγοντες, ἀψευδέστατα ἐροῦμεν· ἦν γὰρ οἶκος ὁ κόσμος αὐτῷ καὶ πόλις, μηδεμιᾶς χειροποιητοῦ* (Hebr. IX, 11) *κατασκευῆς δεδημιουργημένης ἐκ λίθων καὶ ξύλων ὕλης.* Ferner *de victim. offer.* (*Fft. p.* 849. *C. D*): *ἀναγκαῖον οὖν τοὺς μέλλοντας φοιτᾶν εἰς τὸ ἱερὸν ἐπὶ μετουσίᾳ θυσίας, τὸ δὲ σῶμα φαιδρύνεσθαι καὶ τὴν ψυχὴν πρὸ τοῦ σώματος . . . ὁ μὲν οὖν τούτοις διακεκοσμημένος, ἴτω θαῤῥῶν εἰς οἰκειότατον τῶν νεών, ἐνδιαίτημα πάντων ἄριστον, ἱερεῖον ἐπιδειξάμενος ἑαυτόν.*

Philo hat bekanntlich die ganze Stiftshütte (*σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου*) symbolisirt (worüber zu vergleichen: Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus 1839. I.) und wenn er dabei auch nur kosmische Verhältnisse verglich, so hatte der Verf. des 4. Evang. um so mehr Anlass, den Leib, d. i. die Gemeinde des Herrn, nach dem Zeugniss Marc. XIV, 58, darin zu finden und mir scheint immerhin auffallend, dass das erste Zeugniss der Messianität Jesu (Joh. I, 19) speciell „Priestern und Leviten“ gegeben wird, die Tempelreinigung (Joh. II, 14), die geschichtlich in das letzte Passah fällt, so in den Vordergrund gerückt wird, im Gespräch mit der Samariterin sich die Hauptfrage wieder um das wahre Heiligthum dreht (IV, 20 ff.), und auch im Hebräerbrief (Cap. IX, 1—9) die „*παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστῶτα*“ so speciell berücksichtigt ist. Sollte damit nicht eine besondere „*ζήτησις*“ der Gemeinde, an die die betreffenden Schriften gerichtet sind, angedeutet sein?

Dass das Irdische nur Abbild des Himmlischen ist, bezeugt, wie Joh. III, 12, so Philo *de mundi opific. Vol. I.*

(Mangey) p. 90: „*ἐπεὶ δ' ἐκ τῶν οὐρανίων τὰ ἐπίγεια ἤρτηται.*“

An das Gleichniss der Himmelspforte (Genes. XXVIII, 12. XXXII, 28) und den Geisterverkehr Jesu (Joh. I, 52) wird man auch durch Philo *de somn. Vol. I. (Mangey) p.* 648 erinnert: „*τὸν δὲ κόσμον οἶκον ὠνόμασε καὶ πόλιν τοῦ πρὸς ἀλήθειαν οὐρανοῦ προεῖπε. Τί δὲ τοῦτ' ἔστι; τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν συσταθέντα ἐν τῷ χειροτονηθέντι κατὰ τὰς θείας χορηγίας κόσμον νοητὸν οὐκ ἔνεστιν ἄλλως καταλαβεῖν ὅτι μὴ ἐκ τῆς τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ὁρωμένου τούτου μεταναβάσεως.*

Dass das uranfängliche *φῶς* Joh. I, 4 auch bei Philo vorkommt (vergl. *de cherubim. p.* 124): „*αὐτὸς δ' ὢν ἀρχέτυπος αὐγὴ* (Hebr. I, 3) *μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλειν (de nom. mut.), πηγὴ τῆς καθαρωτάτης αὐγῆς θεός ἐστιν*“, ebenso *ζωή (de mund. opif.), θεός ἐστι πρεσβυτάτη πηγὴ ζωῆς, τὸν γὰρ σύμπαντα τοῦτον κόσμον ὤμβρησε — μόνος γὰρ ὁ θεὸς ψυχῆς καὶ ζωῆς αἴτιος — ὁ θεὸς πλέον τι ἢ ζωὴ — πηγὴ τοῦ ζῆν, ὡς αὐτὸς εἶπεν, ἀένναος,* brauchen wir nicht mehr besonders hervorzuheben, für den Begriff des johanneischen *πνεῦμα* (Joh. VII, 39) kann man etwa vergleichen Philo *quod det. pot. ins. p.* 207: „*ἡ δὲ δύναμις ἐκ τῆς λογικῆς ἀποῤῥυεῖσα πηγῆς* (Joh. IV, 14) *τὸ πνεῦμα οὐκ ἀέρα κινούμενον, ἀλλὰ τύπον τινὰ καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως· κ. τ. λ.* und für Joh. I, 32. 33 den Begriff des *μένειν*: Philo *de gigant. p.* 287: *τὸ ἐπ' αὐτῷ πνεῦμα ἐστὶ τὸ σοφὸν, τὸ θεῖον, ἄτμητον, τὸ ἀδιαίρετον, τὸ ἀστεῖον, τὸ πάντῃ δι' ὅλων ἐκπεπληρωμένον* (Joh. I, 16) — *οὐ βλάπτεται μεταδοθὲν ἑτέρῳ — πνεῦμα θεῖον μένειν μὲν δυνατὸν ἐν ψυχῇ, διαμένειν δὲ ἀδύνατον.*

Zu der Aussage Joh. VIII, 41: „*ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα*“ (vgl. m. Schr. S. 108), vgl. Philo *de migr. Abr. p.* 447: „*ἄθεος μὲν ὁ ἄγονος, πολύθεος δὲ ὁ ἐκ πόρ-*

νης τυφλώττων (Joh. IX, 41) *περὶ τὸν ἀληθῆ πατέρα καὶ διὰ τοῦτο πολλοὺς ἀνθ' ἑνὸς γονεῖς αἰνιττόμενος.*

Auch scheinbar unbedeutendere Ausdrücke, wie Joh. II, 10: *ὅταν μεθυσθῶσι*" erhalten mehr Licht durch die Vergleichung Philo's, vgl. *de plant. Noë (Fft. p. 234. A): ἔστι τοίνυν τὸ μεθύειν διττόν, ἓν μὲν ἴσον τι τῷ οἰνοῦσθαι, ἕτερον δὲ ἴσον τῷ ληρεῖν ἐν οἴνῳ·*

Es scheint aber auch die ganze Anlage und Zeiteintheilung des 4. Evang. mit philonischer Zahlensymbolik zusammenhängen, für die Annahme von Trilogien, die ich S. 72 m. Schr. berührt habe, spricht die Behauptung Philo's *(de sacrif. Abeli et Caini ed. Pfeiff. p. 92): „Τριμερὴς γὰρ ὁ χρόνος ἐκ παρεληλυθότος καὶ ἐνεστῶτος καὶ μέλλοντος συνεστὼς* und für die Zertheilung der 6 [1]) (Joh. XII, 1. IV, 6. XIX, 14) in 2×3 (Joh. II, 1) das Philo geläufige Sprichwort (*quis rer. divin. haeres.* und *quod deter. pot. insid. solet. IV, Pfeiff. p. 52. 188): ἀρχὴ δέ, ὥς ἔφη τις τῶν πάλαι* (sc. *Hesiod. op. v. 40. Plat. de rep. p. 466) τοῦ παντὸς ἥμισυ μέρος.*

Selbst für die Geschichten und Gleichnisse, die dem 4. Evang. eigenthümlich sind, findet man neben den symbolischen Anknüpfungspunkten: Joh. V, 2 *Βηθεσδά* = בֵּית חַסְדָא Haus der Gnade; IX, 7 *Σιλωάμ* = שִׁלֹחַ „*ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος*" (Genes. XLIX, 10?), ganz in der Weise philonischer Allegorie, Berührungsstellen bei Philo. So kann man für das Gespräch mit der Samariterin bei dem Brunnen (vgl. m. Schr. S. 108) die Ausführung Philo's über Elieser's Unterhaltung mit Rebekka *(de post. Caini ed. Pfeiff. p. 324)* vergleichen, wo es heisst: „*ὑδρευσομένους οὖν ἀπὸ σοφίας, τῆς θείας πηγῆς, τὰς ἐπιστήμας ὁ φιλομαθὴς ἰδών, ἐπιτρέχει, καὶ ὑπαντιάσας ἱκέτης*

---

1) *καθ' ἑξάδα* (vgl. Philo *quis rer. divin. haeres ed. Pfeiff. IV. p. 78*), dazu eine Reihe Beispiele S. 96 ff.

γίνεται, ὅπως τὴν τοῦ μαθεῖν δίψαν ἀκέσηται“ und *p.* 332: *μήποτε οὖν τὸ μὲν νᾶμα αὐτὸν ὁ τὰς ἐπιστήμας ἄρδων ὁ ἱερὸς λόγος, τὸ δὲ φρέαρ συγγενὲς μνήμης*[1]). Für das Gleichniss vom guten Hirten Joh. X, 1 ff. vgl. das Vorbild Jakobs und Mosis (Philo *de agric. ed. Pfeiff. p.* 20 *sq.*), für das Gleichniss vom Weinstock (Joh. IX, 1 ff.) die Pflege des Weinstocks (Philo *de plantat. ed. Pfeiff. p.* 128 *sq.*) und *de agric.* „*δένδρα ἀναβλαστοῦντα ὑποτεμνόμενα καθαίρεται* (Joh. XV, 2). Vgl. auch noch zu der Stelle Joh. I, 13 Philo (*quis rer. div. haeres ed. Pfeiff. IV. p.* 26): *Ὥστε διττὸν εἶναι γένος ἀνθρώπων, τὸ μὲν θείῳ πνεύματι καὶ λογισμῷ βιούντων, τὸ δὲ αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ ζώντων. Τοῦτο τὸ εἶδος πλάσμα ἐστὶ γῆς, ἐκεῖνο δὲ θείας εἰκόνος ἐμφερὲς ἐκμαγεῖον* (Joh. III, 31. VIII, 23).

Und für das häufige „*ἐκρύβη*“ (VIII, 59. V, 13. II, 24. X, 39. XI, 54) „*ἀπῆλθεν εἰς . . . τῆς ἐρήμου*“, „*οὐ φανερῶς ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ*“ (Joh. VII, 10), Philo (*quis rer. div. haeres ed. Pfeiff. IV. p.* 102): *Ὁ γὰρ θεοῦ λόγος φιλέρημος καὶ μονωτικός, ἐν ὄχλῳ τῶν γενομένων καὶ φθαρησομένων οὐχὶ φυρόμενος, ἀλλ' ἄνω φοιτᾶν εἰθισμένος ἀεὶ* (vgl. Joh. XX, 17. III, 13) *καὶ ἑνὶ ὀπαδὸς εἶναι μεμελετηκώς* (Joh. XVI, 32).

Nach diesen Parallelen philonischen und johanneischen Sprachgebrauchs, die nicht nur den Gedanken, sondern auch wesentlich den Ausdruck des 4. Evang. treffen, die leicht noch vermehrt werden könnten, scheint es mir nicht zu viel behauptet zu sein, wenn wir dem Verf. des 4. Evg.

1) Dazu auch die Stelle: *de profugis ed. Pfeiff. IV. p.* 308 *sq.*: *ἣδ' ἐστὶν ἡ θεία σοφία, ἐξ ἧς αἵ τε κατὰ μέρος ἐπιστῆμαι ποτίζονται καὶ ὅσαι ψυχαὶ φιλοθεάμονες ἔρωτι τοῦ ἀρίστου κατέσχηνται· . . . Καταπέπληγμαι δ' ἀκούων ὅτι ζωῆς ἐστιν ἥδε ἡ πηγή· μόνος γὰρ ὁ θεὸς ψυχῆς καὶ ζωῆς καὶ διαφερόντως λογικῆς ψυχῆς, καὶ τῆς μετὰ φρονήσεως ζωῆς αἴτιος.*

eine alexandrinische Bildung substituiren, womit keineswegs gesagt sein soll, dass er etwa den Klassicismus der AT.lichen Allegorie in seinem Evang. bloss kopirte, wohl aber von dieser ganzen Geistesrichtung selbst durchdrungen war, als er Christ und christlicher Schriftsteller wurde, und die Waffe dieser hellenischen Bildung von seiner Schule her darum so trefflich gerade für hellenistisch-jüdische Kreise zu schwingen wusste, weil er selber einst an der Quelle aus dieser Weisheit geschöpft hatte, die dem gebildeten Juden beinahe das Christenthum ersetzen mochte. Aber gerade das wird ja neuerdings von Hilgenfeld wieder in Abrede gestellt, dass der Verf. des 4. Evang. ursprünglich ein Jude gewesen sei, besonders aber für eine judenchristliche Gemeinde speciell geschrieben habe, am wenigsten für die Gemeinde zu Korinth, wie ich nach der thatsächlich tiefen Berührung derselben mit Apollos vermuthet habe. Der Hebräerbrief, den er allerdings auch Apollos zuschreiben möchte, sei ja ganz nur auf jüdische Verhältnisse berechnet, die Gemeinde zu Korinth haben wir uns aber vorwiegend heidenchristlich zu denken. Darüber Folgendes:

Ich will mich zunächst nicht auf die Vertrautheit des Verf. mit jüdischen Verhältnissen, die er griechischen Lesern des Evang. gelegentlich erläutert (I, 42. 43. II, 6. V, 2 ff. VII, 42. XIX, 40 u. a. St.) berufen, obwohl ich Hilgenfeld fragen möchte, wie er sich die besondern geschichtlichen und geographischen Angaben des 4. Evangel. (vgl. S. 76 ff. meiner Schrift), deren Treue auch er nicht in Abrede stellt, erklären will, wenn kein Jude oder Judengenosse, der selber im Lande war, oder unmittelbaren Verkehr mit Landesgenossen hatte, Verf. der Schrift sein soll, sondern ein jedenfalls ferner Stehender im Anfang des 2ten Jahrhunderts n. Chr.? Ich gebe zu, dass in Aus-

drücken, wie XVIII, 13.[1]) XI, 49 gerade wie Hebr. IX, 4 leichte Irrungen der wirklichen Verhältnisse enthalten sind und dass die ganze Behandlung der im 4. Evang. so oft apostrophirten „Juden“ auf eine gewisse Entfernung des Verf. vom specifischen Judenthum, wie wir sie kaum dem Apostel Johannes zutrauen können (vgl. S. 49 m. Schr.), hinweist; aber dass der Verf. im Ganzen doch als Kind Abrahams, als Jude im wahren AT.lichen Sinne des Worts sich fühlt, ist aus der Stelle Joh. IV, 22: „ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν“ doch schwer zu bestreiten.

Hilgenfeld[2]) hat zwar eine eigenthümliche Erklärung dieser Worte gegeben, die sich auf das Vorhergehende „ἡμεῖς προςκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν“ stützt, indem er behauptet, dass dieses „ἡμεῖς“ „ein Ausdruck des specifisch christlichen Bewusstseins sei.“ Dieses konnte der Schriftsteller allerdings Jesu in den Mund legen, sich und alle wahren Anbeter Gottes mit inbegreifend, aber die Begründung dieses gemeinsamen Besitzes der ächten Juden und Christen, „weil das Heil aus den Juden kommt“, wäre doch sonderbar, wenn das Heil nur „aus dem Schoosse des Judenthums hervorgegangen“ sein sollte und der Schriftsteller in der That nach Hilgenfeld das Christenthum als die geistige Gottesverehrung über die „bewusstlose“ der Samariter und Juden erheben wollte. Der ganze Satz mit ὅτι . . . wäre dann mehr eine nichtssagende Parenthese, als eine Begründung von οἴδαμεν, und das ist er im Sinne des Schriftsellers doch sicher. Wer aber so bestimmt, wie

---

1) Vielleicht auch XVIII, 1., wenn zu lesen ist χείμαῤῥος τῶν Κέδρων statt τοῦ Κεδρῶν (vgl. 2 Sam. XV, 23 nach den LXX), wo also wieder die AT.liche Lektüre wie Hebr. IX, 4 die Variante veranlasst hätte. Vgl. Hilgenfeld, Evg. S. 312.

2) Die Evangelien u. s. w. S. 262.

der Verf. des 4. Evang. das Judenthum, d. h. die AT.liche Offenbarung als die **wesentliche** Vorstufe des Christenthums betrachtet, wer sich so wiederholt wie jener auf „die Schriften“ der Juden beruft (I, 46. V, 45—47. 39. XVII, 12. XIX, 36. 37 u. a. St.) zum Erweise seiner eigenen Behauptungen, der muss doch in der That in einem näheren Verhältniss zum Judenthum gestanden sein, als etwa ein Gnostiker des 2. Jahrhunderts, der den Judengott als ein dem wahren Gotte untergeordnetes demiurgisches Wesen betrachtete, „geradezu als „den Teufel, der zugleich Weltschöpfer und Judengott ist“ (Hilgenfeld[1])). Allerdings schärft jene Stelle (VIII, 44) den Gegensatz der wirklichen Juden, der empirisch gegebenen, zu den eigentlichen Kindern Abrahams, dem idealen Israel, aufs Höchste, aber gerade diese Schärfe gegen die *Ἰουδαῖοι* im 4. Evang. geht aus dem innigen Triebe ihrer Bekehrung zur Wahrheit hervor und bezeugt eine Theilnahme für das ächte Israel, die ein bloss theoretischer Schriftsteller schwerlich gewinnen konnte. Wir erklären uns diese Grundstimmung des 4. Evang. aus der **persönlichen** Erfahrung des Verfassers von dem hartnäckigen Widerstand der Stockjuden gegen die Predigt des Evangel., wie sie auch Paulus so schmerzlich empfand, gewiss nicht minder ein Mann, wie Apollos, der nach Apg. XVIII, 28: *„εὐτόνως τοῖς Ἰουδαίοις διακατηλέγχετο δημοσίᾳ ἐπιδεικνὺς διὰ τῶν γραφῶν, εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν.“*

1) A. a. O. S. 289 bei Erklärung von Joh. VIII, 44. (Von dem Teufel habe ich den Weltschöpfer und Judengott stets unterschieden. A. d. H.) Uebersetzt man mit Hilgenfeld *ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου* durch „aus dem Vater des Teufels“, so ist allerdings bei dem *ἄρχων τοῦ κόσμου, τῆς σκοτίας καὶ θανάτου* ein ähnlicher Dualismus gesetzt, wie bei dem *λόγος* als *ἀρχὴ τῶν τέκνων τ. θεοῦ, τοῦ φωτὸς καὶ τῆς ζωῆς*, aber der Dualismus ist kein principieller, sondern aus dem höchsten Gotte geht wie der *λόγος* so der *διάβολος* als Mittlerwesen der unsichtbaren und sichtbaren Welt hervor.

Damit ist auch die Frage berührt, für wen das 4. Evg. eigentlich geschrieben sei.

Dass es an Griechen, geborne oder griechisch redende Juden, sogenannte Hellenisten gerichtet worden, darüber kann nach der Sprache desselben und der Verdolmetschung hebräischer Worte ins Griechische (s. oben) keine Frage sein, ob es aber bloss für eine heidenchristliche Gemeinde, und wenn für diese, nicht zu speciell polemischem, resp. vindikatorischem Gebrauch, verfasst worden sei, ob es nicht auch auf jüdische Leser Rücksicht nahm, möchte doch sehr die Frage sein. Wozu denn die ganze Polemik mit den Juden in demselben, gerade in den überwiegend lehrhaften Theilen, und zwar eine solche, die die geschichtlichen Evangelien der Synoptiker nicht kennen? Warum die Berührung so mancher speciellen ζήτησις, die nur in Zeit- und Ortsfragen beruhen kann? Warum, wenn nur für wirkliche Christen geschrieben, nicht bloss positive Lehr- und Geschichtsentwickelung, warum die Bemerkung am Schluss XX, 31 ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε. Betrachten wir die Schrift unbefangen, so lässt sich ein vernünftiger Zweck derselben nur absehen, wenn die Dialektik und Mystik des Evangeliums noch Gläubige zu gewinnen, Gegner zu bereden, Hartnäckige zu beschämen hatte. Solche aber können wieder nach der ganzen mit den „Juden" geführten Dialektik nur Leute dieses Stammes sein; sie müssen aber in Verbindung mit einer (heiden-) christlichen Gemeinde stehen, sonst war die Schrift nicht an ihre eigentliche Bestimmung zu befördern. Solche gemischte Gemeinden gab es bekanntlich viele, ja die meisten im 1. Jahrhundert. Was mich zur Substituirung Korinths leitete, war einzig das nachweisbare geschichtliche Verhältniss, in dem Apollos zu dieser Gemeinde stand. Er schien sich für den Vf. der Schrift zu eignen, dann lag Korinth als die Adresse derselben am nächsten. Wenn aber Apollos so vielen Autoritäten auch

als Verf. des Hebräerbriefs galt und eine nahe Verwandtschaft der Lehrweise und des Sprachgebrauchs beider Schriften von mir jedenfalls aufgezeigt wurde, so lag auch für den Hebräerbrief die Bestimmung nach Korinth nahe. Ich glaube S. 103 ff. m. Schrift gezeigt zu haben, dass wenigstens keine Anspielung des Hebräerbriefs den Verhältnissen, wie sie uns dort aus den paulinischen Briefen und Apg. XVIII bekannt sind, widerspreche, sondern alle specielleren Aussagen (auch die von Hilgenfeld angezogene Stelle II, 3, die ja nur besagt, dass der Schreiber mit den Empfängern des Briefs das Evangel. erst in zweiter Hand von Hörern, wie Paulus so gut als Aquilas und Priscilla waren, empfangen habe), namentlich aber am Schlusse (XIII, 23, 24) ganz gut dahin passen. Nun mag man allerdings sagen, die *παράκλησις* berühre nur juden(-christliche) Verhältnisse. Gewiss, fast dieselben, die das 4. Evangelium im Auge hat. War etwa in Korinth die Judenschaft so unbedeutend? Einmal war eine jüdische Synagoge da (Apg. XVIII, 9) und eine christliche Versammlung daneben, was wohl auch der Ausdruck „*ἐπισυναγωγή*“[1]) (Hebr. X, 25) besagt. Diese wurde von „Einigen“ verlassen, *διδαχαὶ ποικίλαι καὶ ξέναι* (XIII, 9) hatten einen Theil der Gemeinde herumgebracht, die Speiseverbote (*περὶ βρώσεως*) weisen auf Rückkehr zu jüdischen Satzungen hin, der ganze Lehrgehalt des Briefes ist gegen den levitischen Cultus zu Jerusalem gerichtet, auf dessen Herrlichkeit und Zusammenhang die Juden zu Korinth erst wieder aufmerksam gemacht worden sein mögen, als ihr Abfall dort bekannt wurde, und die Gegenwirkung anderer Lehrer eintrat. Solche ab- und zuströmende Bewerbung um die Gemeinde setzen auch die beiden kleinen, denselben Namen wie das

---

1) *Ep. Clem. ad Rom. c.* 44: *ἐπινομή*, 2 Makk. II, 13 *ἐπισυνάγειν.*

Evangelium tragenden ἐπιστολαὶ συστατικαὶ voraus. Möglich, dass auch eine andere Gemeinde dieselben Verhältnisse in sich barg, doch ist es für die Apolloshypothese hinreichend, dass nichts in den betreffenden Bezügen gegen, sondern Alles eher für sie spricht. So viel ist vor der Hand genügend, um dem von der bisherigen Erklärung der betreffenden Schriften Unbefriedigten meine Hypothese zu weiterer Prüfung und Verfolgung zu empfehlen.

Ueber die frühere Johannesjüngerschaft des Vfs. des 4. Evangel. habe ich zu dem S. 88 f. m. Schr. Bemerkten nichts weiter hinzuzufügen, als dass mir ohne eine solche specielle Beziehung Stellen, wie Joh. I, 37 f. II, 9. III, 23 ff. V, 33. 35. X, 41, schwer zu erklären scheinen, und es gewiss etwas Ueberraschendes hat, auch diese Taufjüngerschaft bei Apollos (Apg. XVIII, 25) und die Reste einer solchen thatsächlich (XIX, 1—7), sowie noch heutzutage bei den Zabäern wiederzufinden.

Welcher Art die Lehre dieser Gemeinschaft war, erhellt vielleicht auch aus XVIII, 25 noch etwas deutlicher. Sollte nicht Apollos früher sogar ihr geistiges Haupt gewesen sein, der mit Philonischer Weisheit doch die jüdische Erwartung des Messiasreiches verband, von der Philo so wenig weiss? Wer aber sucht, der findet, und wer anklopft, dem wird aufgethan.

Zu Ephesus weilte Apollos damals, nach Korinth ging er bloss als Sendbote, sollte er jene Stadt später nicht mehr berührt haben? Ist eine Bekanntschaft[1]) mit dem Apostel Johannes, auf den er im Evang. unter dem „ἐκεῖνος" hinweist, so unwahrscheinlich? Gewiss nicht. Von Korinth gelangte das Evang. leicht nach Rom. Dort entschied sich seine kirchliche Anerkennung, wie selbst Zeller annimmt[2]).

1) Vgl. auch S. 100 Anm. mr. Schr.

2) Vgl. S. 94 Anm. 2.

Passt diess nicht Alles zu unserer Hypothese? Noch auf ein eigenthümliches Verhältniss des 4. Evg. möchte ich aber scharfsinnigere Kritiker und Historiker wiederholt aufmerksam machen, auf die Spuren lateinischer Sprachgewandtheit, römischer Weltbildung, Zeitrechnung u. s. w. überhaupt, die in der Schrift vorkommen. Sie bilden in einer gewissen Ausdehnung die mächtigste Instanz gegen die herkömmliche Annahme johanneischen Ursprungs. Ich habe zu dem in meiner Schrift bereits Berührten nur Weniges den Augenblick hinzuzufügen, das in diesen Kreis gehört.

So vergl. zu der von Hilgenfeld bereits berührten Uebersetzung von Joh. XII, 1 *ante diem VI. Idus Martii* und XIII, 1 *pridie Idus Martis* *ψυχὴν τιθέναι* X, 15. 17. 18. XIII, 37. 38. XV, 3. 1 Joh. III, 16 statt *δοῦναι* oder *παραδοῦναι* bei Paulus = *spiritum, animam ponere, deponere.* Die latein. Worte: *τίτλος* = *titulus* nur Joh. XIX, 19, 20. *σουδάριον* = *sudarium:* Joh. XI, 44. XX, 7 nur noch Luc. XIX, 20. Apg. XIX, 12. *μοναὶ* = *mansiones:* nur Joh. XIV, 2. 23. Die Maass- und Raumangabe: *λίτρα* = *litra*, nur Joh. XII, 3. XIX, 39. *μετρητής* = *cadus*, nur Joh. II, 6. *στάδιον* = *stadium* Joh. VI, 19. XI, 18 pll. und endlich auch das beliebte latein. *valere* III Joh. 2 in *ὑγιαίνειν.*

Wir finden solche Latinismen auch bei Marcus und Lucas, man ist aber sehr geneigt, dieselben eben als Kennzeichen ihres zeitweilig römischen Aufenthalts anzunehmen, für Apollos würde sich ein solcher, wenn er Verf. des Hebräerbriefs, nach dem Schlusse desselben (XIII, 23), wo er die Freilassung des Timotheos meldet, mit grosser Wahrscheinlichkeit auch ergeben, und dass beide, alte Bekannte der korinther Gemeinde, von Italien aus noch eher Korinth als Alexandrien z. B. besuchen werden, wie der Briefsteller verspricht, liegt in der Natur der Sache. Ueber das Verhältniss beider Lehrbegriffe des 4. Evangeliums und des

Hebräerbriefs, in welcher Betrachtung auch die eschatologischen Bedenken Hilgenfeld's ihre Erledigung finden würden, habe ich vielleicht später noch Gelegenheit, ein weiteres Wort zu sprechen. Sie scheinen mir nicht so divergent. Die vielen Incidenzen aber zwischen beiden Schriften, die ich bemerkt habe, lassen es gewiss nicht als Hartnäckigkeit erscheinen, wenn ich vorläufig meine wohlgeprüfte Hypothese über den Verf. des 4. Evangeliums noch nicht aufgeben kann, sondern zu weiterer Prüfung derselben einlade. Neben Apollos hat Lucas den meisten philologischen Anspruch, Schreiber des Hebräerbriefs zu sein; liesse sich aber nicht eine gewisse Verwandtschaft des Sprachgebrauchs dieser 3 Schriftwerke: Joh.-Evang., Lucas (Evg. und Apg.) und Hebräerbrief, aus dem Lehrkreise Pauli zu Rom, ebenso gut wie für das 4. Evang. aus dem des Johannes zu Ephesus herleiten? Das Gute ist der Feind des Besseren.

V.

Ein Wort gegen Weizsäcker

von

D. A. Hilgenfeld.

Nicht um mich gegen längst gewohnte Schmähungen und absprechende Urtheile zu rechtfertigen, sondern nur um die Art und Weise, wie sich eine Richtung, welche sogar „die deutsche Theologie" in eigenen Jahrbüchern vertreten will, sachlicher Beurtheilungen erwehrt, an einem recht auffallenden Beispiele an das Licht zu stellen, benutze ich hier den Raum einer leeren Seite zu einer Berücksichtigung der Entgegnung, welche Weizsäcker in weitern „Beiträgen zur Charakteristik des johanneischen Evang." (Jahrb. f. deutsche Theologie 1859, S. 685 f.) gegen meine Beleuchtung seines eigenthümlichen Versuchs, die Selbstaussagen des johanneischen Christus von der Logos-Lehre des vierten Evangelisten zu unterscheiden (in dieser Zeitschrift 1859, S. 283 f.), gerichtet hat. Es hat ihn tief gekränkt, dass ich in seiner alleinigen Messung der johanneischen Christus-Reden nach der nicänisch-athanasianischen Fassung der Logos-Lehre eine gründliche Erkenntniss der dogmengeschichtlichen Entwickelung vermisst habe. Allein die gründliche Kenntniss der Dogmengeschichte, welche Weizsäcker sich nicht absprechen lassen will, hat derselbe in seiner Abhandlung jedenfalls nicht geäussert, wenn er hier auch nur die neuere Rechtgläubigkeit im Auge gehabt haben will. Ich konnte mich nur an das Vorliegende halten. Daher muss ich es wohl bedauern, kann es aber auch ruhig ertragen, dass der Genannte, Verfasser von ein paar Aufsätzen, sich in Schmähungen gegen mich und meine langjährigen Forschungen ergiesst. Diese wegwerfenden Aeusserungen ertrage ich um so leichter, da sie sich lediglich auf ein längst durch Lipsius berichtigtes Versehen in meinem Werke über die apostolischen Väter S. 106, Z. 6 f. stützen. Hier habe ich nämlich das schwere Verbrechen begangen, im ersten Briefe des römischen Clemens *c.* 33 *κύριος* auf Jesum, anstatt auf Gott (man denke!) zu beziehen! Glücklicher Weise hat dieser Irrthum, welcher kaum der Rede werth ist, der Anerkennung des genannten Werks nicht den geringsten Eintrag gethan. Und ich kann nur noch hinzufügen, dass ich mich nicht entsinne, Hrn. Weizsäcker gegenüber jemals über „Nicht-Anerkennung meiner besondern Gedanken" Beschwerde geführt zu haben.

Gelegentlich zeige ich hier noch an, dass in der Abhandlung des Hrn. Prof Klussmann in diesem Jahrg. Heft 1, S. 89, Z. 11 v. o. eben st. auch; S. 90, Z. 15 v. o. Handschriften st. Handschrift zu lesen, S. 95, Z. 5 v. u. verglichen nach *Corona* einzuschalten, S. 96, Z. 14 u. 15 v. o. notirt st. erklärt, S. 97, Z. 8 v. u. andrerseits st. einerseits zu lesen ist. — In meiner Abhandlung in diesem Hefte ist S. 103, Z. 4 v. o. des st. das zu lesen.

VI.

Paulus und die Urapostel, der Galaterbrief und die Apostelgeschichte und die neuesten Bearbeitungen

von

D. A. Hilgenfeld.

(Fortsetzung und Schluss.)

III. Der Brief des Paulus an die Galater.

Die hohe Bedeutung des Galaterbriefs besteht jedenfalls darin, dass er uns von dem Kampfe, welchen Paulus gegen das in seine Schöpfungen eindringende Judenchristenthum zu bestehen hatte, den frischesten und ursprünglichsten Eindruck darbietet. Um die geschichtliche Lage, aus welcher der Galaterbrief hervorging, vollständig zu begreifen, müssen wir zunächst die galatischen Gemeinden schärfer in's Auge fassen.

1. Die galatischen Gemeinden.

Es ist ein wirkliches Verdienst Wieseler's, dass er in seinem Commentare die Annahme eines keltischen Ursprungs der Galater, welcher auch ich früher gefolgt bin, widerlegt und die Wahrscheinlichkeit ihrer germanischen Abstammung sehr überzeugend dargethan hat (S. 523 f.). Dagegen kann es als kein berechtigter Fortschritt angesehen werden, dass auch er sich immer noch dagegen sträubt, den rein heidenchristlichen Bestand der galatischen Gemeinden anzuerkennen. Was giebt uns denn das geringste Recht,

unter den galatischen Christen auch nur einen kleinen Theil bekehrter Juden anzunehmen? Wieseler beruft sich S. 533 für diese Ansicht auf diejenigen Stellen, wo Paulus sich als Judenchrist mit seinen Lesern in der ersten Person zusammenfasse (Gal. 2, 15 f. 3, 13. 23—25. 4, 3). Es ist nun freilich nicht zu leugnen, dass Paulus sich Gal. 2, 15 f. in die Christen jüdischer Geburt einschliesst; allein dort redet er ja gar nicht unmittelbar zu den galatischen Christen, sondern vielmehr zu Petrus und den durch sein Beispiel verleiteten Juden-Christen. Die andern Stellen gehören einem Abschnitte an, welcher in der Gesammtheit der vorchristlichen Religion das Judenthum mit dem Heidenthum zusammenfasst[1]), und Paulus tritt hier nur ebenso auf die jüdische Seite (3, 13. 23 f.), wie er sich auch auf die heidnische Seite stellt (3, 4. 4, 5). Hier wie anderwärts (Röm. 3, 19. 1 Kor. 10, 1 f.) fasst er die Gesetzes-Religion in ihrer weltgeschichtlichen, allgemein menschlichen Bedeutung auf, nach welcher sie in der vorchristlichen Zeit die einzige, auch für die Heiden als Proselyten zugängliche Offenbarungs-Anstalt Gottes war. Wenn sich Paulus also auch in dieser so umfassenden Betrachtung anfangs auf die Seite der jüdischen Abstammung stellt, so lässt er doch, wie aus Gal. 3, 13. 14 klar zu sehen ist, die Loskaufung aus dem Gesetzes-Fluche, welche zunächst die Juden betraf, sofort wieder den Heiden, zu welchen auf diese Weise der Segen Abraham's gelangte, zu gute kommen und schliesst sich in dem Bewusstsein des Empfanges der Verheissung des Geistes eben mit diesen gläubigen Heiden zusammen[2]). Da

1) Vgl. meine Bearbeitung des Galaterbr. S. 32 f., besonders Gal. 4, 3 f. 9 f.

2) Gal. 3, 13. 14: *Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, — — ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.*

nun die Gesammtheit der galatischen Gemeinden jedenfalls nicht von jüdischer Geburt war, so muss man in dem Letztern die eigentliche Einheit des Apostels mit seinen Lesern ausgedrückt finden. Weil Paulus nun aber nur den Weg der Verheissung von den Juden zu den Heiden beschreibt, so kommt man mit der Annahme eines rein heidenchristlichen Bestandes der galatischen Gemeinden auch hier vollkommen durch. Einige Stellen des an die gemischte Gemeinde zu Rom gerichteten Briefes (Röm. 3, 5. 9. 4, 1. 7, 5 f.) oder des nachpaulinischen Ephesier-Briefs (1, 12. 13 ö.) würden ohnehin für unsern Brief, welcher seine Leser so bestimmt als bekehrte Heiden darstellt (Gal. 4, 8), nicht das Geringste beweisen. Es ist hier gar nicht anders, wie wenn Paulus in seinem Briefe an die heidenchristlichen Thessalonicher (vgl. 1 Thess. 1, 9) gleichwohl aus dem Bewusstsein der jüdischen Christen heraus die Juden die ἡμᾶς ἐκδιώξαντες nennt (2, 15). Zu der eigenthümlichen Stellung des Heidenapostels gehörte es, dass er sich ebensowohl nach seiner äussern Geburt mit den Juden-Christen als auch nach seiner innern Geistesfreiheit mit den gläubigen Heiden zusammenstellen konnte. Er steigt daher von der Höhe seines allgemein christlichen Bewusstseins nicht herunter, wenn er Gal. 3, 23—25 davon redet, dass das Gesetz „unser" Pädagog war auf Christum hin, damit wir aus Glauben gerechtfertigt werden, und dass „wir" nach dem Eintritt des Glaubens nicht mehr unter dem Gesetze sind. Und wenn es „Allen" gilt, dass sie durch den christlichen Glauben Söhne Gottes sind (3, 26), so muss es sich auch gleichfalls auf „Alle", keineswegs bloss auf die Juden-Christen[1]) beziehen, dass sie vorher dem Gesetze nach seiner allgemein menschlichen Bedeutung als ihrem Zuchtmeister unterworfen waren. Gerade hier ist es unverkennbar, dass Paulus die

1) Wie Wieseler a. a. O. S. 310 behauptet.

vorchristliche Religion, mit Einschluss des Heidenthums, als Gesetzes-Religion auffasst. Jene auch die Heiden in sich begreifende Allgemeinheit, mit welcher die Schrift (offenbar vor Allem als Gesetz, vgl. V. 20. 21) „Alles" unter die Sünde beschloss (V. 22, vgl. Röm. 11, 32), kann unmöglich V. 23—25 plötzlich verschwunden sein, so dass Paulus, wie Meyer meint, auf einmal nur die Juden-Christen im Sinne haben sollte. Die Meinung, dass Paulus hier wenigstens zum Theil Christen jüdischer Geburt unter seinen Lesern voraussetze, beruht nur auf einem Mangel der Einsicht in die Höhe und Allgemeinheit der paulinischen Betrachtung.

Bei der Stelle Gal. 4, 3, wo selbst Meyer die ungetheilte Beziehung auf Juden- und Heiden-Christen nicht verkennt, ist es ebenso unmöglich, die Beziehung der im Christenthum überwundenen *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* auf Juden-Christen mit Wieseler ausschliesslich zu behaupten, als dieselbe mit Holsten (S. 50), welcher übrigens der richtigen Erklärung dieses schwierigen Ausdrucks beistimmt[1]), ganz auszuschliessen. Paulus unterscheidet sich ja gerade hier bestimmt von den unmittelbar unter dem Gesetze Ste-

1) Wieseler will die Dienstbarkeit unter die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* als „Elementar-Weisheit der Menschheit" fassen, wie wenn *στοιχεῖα τῆς σοφίας τοῦ κόσμου* dastände. Zur weitern Begründung meiner Erklärung der *στ. τ. κόσμου* von den Himmelsmächten der Welt kann ich mich übrigens auch auf die griechische Philosophie berufen, mit welcher Paulus durch den jüdischen Hellenismus zusammenhing. Plato ist im Kratylos p. 397 C f. geneigt, Hellenen und Barbaren ursprünglich keine andern Götter verehren zu lassen, als Sonne, Mond, Erde, die Sterne und den Himmel. Dem Aristoteles aber gilt der Fixstern-Himmel nicht bloss als der *πρῶτος οὐρανός*, sondern auch als das erste von der Gottheit Bewegte (*πρῶτον κινούμενον*), der Aether, aus welchem derselbe besteht, als das *πρῶτον στοιχεῖον*. Die Gestirne sind ihm überhaupt die *πρῶται οὐσίαι*, deren Göttlichkeit die Wahrheit des polytheistischen Volksglaubens ist, vgl. *Metaph.* XII, 8, 4. 25 f. *Meteor.* I, 3, 13, *de coelo* I, 3, 6. Die himmlischen Sphären sind also die Grundstoffe oder *στοιχεῖα* der Welt.

henden und stellt sich auf die Seite der Heidenchristen. Wenn er sich mit den Worten V. 3: *οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτι ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεν δεδουλωμένοι* ausschliesslich auf die Seite der Judenchristen gestellt hätte, so könnte er ja unmöglich gleich darauf wieder auf die Seite der Heidenchristen überspringen (V. 5 *ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν*). Wie ist es also nur möglich, dass Wieseler S. 331 sich für seine Ansicht gar auf den Ausdruck V. 5 *τοὺς ὑπὸ νόμον* berufen kann! Und wie gezwungen muss derselbe sich die Stelle V. 9: *πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε*; zurechtlegen, um die unleugbare Thatsache in Abrede zu stellen, dass die Dienstbarkeit unter die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* die ganze vorchristliche Religion sowohl nach ihrer ethnischen wie nach ihrer jüdischen Seite in sich schliesst! Das *ἐπιστρέφειν* soll hier ebenso wenig ein Zurückkehren bedeuten, wie sonst bei Paulus und im Neuen Test. überhaupt, wo es von einer Ab- und Hinwendung *ad melius* steht[1]. Allein Wieseler muss es S. 353 selbst bemerken, dass *ἐπιστρέφειν* Matth. 13, 15 (nach Jes. 6, 10 LXX) und 2 Petr. 2, 22 (vgl. Sprichw. Sal. 26, 11) dem hebräischen שׁוב entspricht[2], und so kann es auch Luk. 22, 32. Apg. 3, 19 gefasst werden. Hier steht überdiess noch *πάλιν* bei *ἐπιστρέφειν* wie bei dem folgenden *ἄνωθεν δουλεύειν*. Dieses *πάλιν* weist, wie Wieseler selbst sagen muss, auf eine frühere Bekehrung (*ἐπιστροφή*) hin, „nämlich auf die ihrem V. 8 erwähnten Heidenthume gegenüber in dem *νῦν δέ* u. s. w. angedeutete Bekehrung von den Götzen (*ἀπὸ τῶν εἰδώλων*) zu Gott in Christo". Wie kann Paulus es also

---

1) *Ἐπιστρέφειν πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων* 1 Thess. 1, 9. Apg. 14, 15. 15, 19. 26, 20, *ἀπὸ σκότους εἰς φῶς* Apg. 26, 18 u, s. w.

2) Dasselbe ist bei den LXX Jer. 3, 14. 22. 11, 10 unleugbar der Fall.

deutlicher sagen, dass die Galater mit ihrer Hinwendung *ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα*, welche er in der Annahme jüdischer Gesetzlichkeit wahrnimmt, in den vorchristlichen Zustand, welcher ein heidnischer war, zurückkehren? Es handelt sich hier nicht etwa, wie Wieseler sagt, bloss um eine zweite Bekehrung, „und zwar zu den schwachen und dürftigen Anfangsgründen", wie wenn *καὶ τοῦτο ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα* dastände, sondern um ein *πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν*, d. h. um eine Rückkehr der Galater zu dem V. 3 erwähnten Geknechtetsein unter die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*. Dass *πάλιν ἄνωθεν* hier wie Weish. Sal. 19, 6 (vgl. auch Barn. Ep. c. 16 *πάλιν ἐξ ἀρχῆς*) nothwendig „wieder von vorn an" heisst, kann Wieseler selbst nicht leugnen. Dann ist es aber eine ganz verzweifelte Auskunft, das *οἷς*, was auf die *στ. τ. κ.* zurückgeht, nicht als Gegenstand des *δουλεύειν*, sondern gleich *ἐν οἷς* zu fassen: „in denen (nicht: denen) ihr wieder von vorne an dienen wollt". Durch solche Windungen wird die Thatsache, dass Paulus hier Judenthum und Heidenthum in dem allgemeinen Begriffe der vorchristlichen Religion zusammenfasst, sich dabei bald auf die eine, bald auf die andre Seite stellt, ohne jemals die Einheit der Zusammenfassung zu zerreissen, nur in ein um so helleres Licht gestellt. Eben damit fällt aber die ohnehin nur scheinbare Beweiskraft von Gal. 3, 13. 23—25 für einen judenchristlichen Bestandtheil der galatischen Gemeinden völlig hinweg [1]). Und Stellen wie Gal. 3, 3 (wo die fleischliche Gesetzlichkeit nur als Ende des christlichen Geisteslebens bei den Galatern dargestellt wird), 4, 8. 5, 2. 6, 12 treten nun mit ihrer vollen

1) Mit weit mehr Recht, als bei den galatischen Gemeinden, könnte man wahrlich bei der korinthischen aus 1 Kor. 10, 1 f. auf einen judenchristlichen Bestandtheil schliessen, was übrigens gleichfalls nicht nöthig ist.

Beweiskraft für das reine Heidenchristenthum der galatischen Gemeinden ein [1]).

2. Die judenchristliche Bearbeitung der galatischen Gemeinden.

Der christliche Judaismus kann also in die galatischen Gemeinden nur von aussen eingedrungen sein. Da Paulus es hier aber wirklich mit Gegnern zu thun hatte, welche die Beobachtung der jüdischen Festzeiten (4, 10) und die Beschneidung (5, 2f. 11f. 6, 12. 13) einführen wollten: so fragt es sich, wie sich diese Leute zu den Uraposteln und der Urgemeinde verhalten, und wie sich dieselben zu dem Ansehen des Paulus als des Begründers der galatischen Gemeinden gestellt haben werden.

Die gewöhnliche Meinung, dass die Judaisten in Galatien mit den Uraposteln und der Urgemeinde gar nichts zu thun haben, kommt hier durch die unleugbare Thatsache in's Gedränge, dass dieselben die Oberhoheit der Urapostel einzuführen suchten. Hofmann S. 38 sieht in den Gegnern, welche in Galatien eindrangen, zwar nur pharisäische Judenchristen, welche mit den Uraposteln gar nichts gemein hatten, lässt dieselben aber gleichwohl das Ansehen der Urapostel gegen Paulus missbrauchen. „Jene pharisäischen Judenchristen konnten den von ihm bekehrten Heiden nicht einreden, dass ihnen Annahme der Beschneidung oder

1) Für die Annahme, dass es in Galatien wenigstens einige Christen jüdischer Geburt gegeben habe, weiss Reuss (Gesch. d. heil. Schriften Neuen Test. 3. Aufl. 1860, S. 70) nichts Weiteres anzuführen, als dass sonst das Ueberhandnehmen judaistischer Einflüsse, ja ein Interesse des Judaismus, an diesem Orte dem Paulus entgegenzuwirken, undenkbar wäre (vgl. 5, 9). Diese Undenkbarkeit kann ich ebenso wenig zugeben, als die Behauptung, die Erzählung Gal. 2, 11 f. erhalte erst dadurch die rechte Bedeutung für den Brief, dass man den Petrus als Repräsentanten oder Typus gewisser galatischer Judenchristen fasse. Dazu ist gar kein Grund vorhanden.

Beobachtung des mosaischen Gesetzes zum Heile nothwendig sei, ohne zugleich die apostolische Berechtigung anzufechten, mit welcher er den Heiden keine andre Bedingung ihres Heils setzte, als Glauben an Jesum den Christ und Taufe auf dessen Namen. Wollten sie für ihre Lehre, mit der sie der seinigen widersprachen, Eingang finden, so mussten sie ihre Berechtigung, Christum zu predigen, der seinigen gleichstellen, und den Unterschied zwischen seiner Lehrweise und der ihrigen auf seine Untreue gegen das Apostelthum der Urgemeinde, von welchem allein auch seine Berechtigung stamme, zurückführen" [1]). Allein, wie ist es denkbar, dass die pharisäischen Judenchristen nun gar die Oberhoheit der Urapostel zu Ungunsten des Paulus in Galatien geltend machten, wenn doch die Häupter zu Jerusalem dem Paulus in Allem, was ihnen zu steuern diente, brüderlich beigestanden hatten (S. 42)? Und wenn das Letztere nicht der Fall gewesen ist, so scheint die Berufung der Judenchristen auf die Urapostel doch nicht so ganz ungegründet gewesen zu sein. Auch Wieseler nennt S. 536 die judenchristlichen Lehrer „namenlose und darum nicht näher bezeichnete (1, 7. 9. 5, 12. 6, 12) Leute, deren Bestreben aber dadurch gefährlich wurde, dass sie in Uebereinstimmung mit den Säulenaposteln zu handeln vorgaben, denen auch Paulus zu folgen habe". Soll man doch nicht einmal aus dem Ausdruck 5, 10: ὁ δὲ ταράσσων ὑμᾶς βα-

---

1) Auch den Vorwurf lässt Hofmann S. 41 die Judaisten gegen Paulus erheben, dass er gegen denselben Petrus, dem er sich in Jerusalem gefügt hatte (!), in Antiochien eine ganz andre Sprache geführt und sich unterfangen habe, ihm desshalb einen öffentlichen Verweis zu geben, weil er auf die schonendste Weise (!) seine Missbilligung der dortigen Aufhebung alles Unterschieds von Juden und Heiden zu erkennen gegeben hatte. Es liegt aber wahrlich hell genug am Tage, dass Paulus den Auftritt in Antiochien nicht entfernt, um sich desshalb zu entschuldigen, sondern vielmehr, um durch ihn das Vorgeben seiner Abhängigkeit von der Urgemeinde niederzuschlagen, zur Sprache bringt.

στάσει τὸ κρῖμα, ὅστις ἂν ᾖ, schliessen dürfen, dass im Kreise der Irrlehrer selber kirchlich angesehene Leute waren, „da ihre Bezeichnung an den andern Stellen damit nicht stimmt“ (S. 435). Es hat also für Wieseler gar nichts auf sich, dass Paulus Gal. 1, 8 bei Veranlassung der judenchristlichen Gegner selbst einen Engel vom Himmel erwähnt, welcher anders predige, und dass er 5, 10 von denselben ganz ähnlich wie 2, 6 von den Säulenaposteln redet!

Dass zwischen den judenchristlichen Lehrern in Galatien und der Urgemeinde, deren Häupter sie über Paulus stellten, ein wirklicher Zusammenhang stattfindet, lässt sich nun einmal nicht leugnen, und der Versuch, den Galatern die Annahme der Beschneidung und der jüdischen Festzeiten einzureden, kommt mit dem von Jakobus ausgegangenen Versuche, die Heidenchristen in Antiochien zur Annahme jüdischer Lebensweise zu zwingen, wesentlich auf Eins hinaus. Holsten redet daher S. 7 f. geradezu von „Sendlingen der Urgemeinde in Jerusalem, welche die Galater verwirrten“. „Sie hatten sich den Galatern offenbar dargestellt als die Boten der Muttergemeinde, welche die Ueberlieferung des Messias treu bewahre, als die Organe von Jüngern, welche der von Paulus ihnen verkündete Messias während seines irdischen Lebens selber zu Aposteln seiner Lehre erwählt, welche er selber natürlich in das wahre Wesen und den wahren Zweck seiner messianischen Sendung eingeweiht habe. Aber diese eigensten Jünger des Messias und die durch sie gestiftete Gemeinde wüssten nichts davon, dass der Kreuzestod des Messias eine neue Offenbarungsthatsache göttlichen Heilswillens und ein neuer Bund sei, durch welchen Gott unter altem Namen eine vollkommen neue, und mit der geschichtlichen Offenbarung und dem Wesen Gottes und seiner Gerechtigkeit in Widerspruch stehende Form der Gerechtigkeit, eine vollkommen neue Erwerbung der verheissenen Heilsgüter festgesetzt haben solle.“

Hieraus, lässt Holsten die judenchristlichen Sendlinge weiter sagen, ergebe sich, was von jenem Menschen zu halten sei, der da vorgebe, ein Apostel des Messias zu sein, dessen Lehre aber nicht nur der Lehre der vom Messias selbst erwählten Jünger und Apostel widerstreite, sondern auch den klaren Worten der Offenbarung Gottes in heiligen Schriften widerspreche. Jener Mensch verkünde, von Gott selber durch innere Offenbarung sein Evangelium empfangen zu haben. Aber es sei gewiss, dass er die Thatsachen der evangelischen Verkündigung im Verkehr mit Petrus und Jakobus und der Gemeinde in Jerusalem durch Ueberlieferung empfangen habe (Gal. 1, 18. 19). Was er dagegen sein Evangelium von Christus nenne, die vorgebliche Offenbarung über den Zweck des Kreuzes Christi als Offenbarungsthatsache eines neuen Heilswillens Gottes mit Vernichtung des Gesetzes und der Beschneidung (1 Kor. 2, 9), — das werde durch den Widerspruch mit der geschichtlichen Offenbarung Gottes und der Verkündigung der Jünger des Messias vielmehr als das Evangelium seiner selbst erwiesen (2 Kor. 4, 5). Derselbe behaupte ferner, durch innere Visionen von Gott selber zum Apostel berufen zu sein. Aber Name und Stellung eines Apostels des Messias gebühre nur demjenigen, welcher vom Messias selber, oder wenigstens als Zeuge der ganzen Zeit, während welcher der Herr Jesus aus- und einging bei ihnen, von den vom Messias Erwählten zum Apostel bestellt sei (Apg. 1, 21). So ungefähr lässt Holsten die „Ankömmlinge“ aus Jerusalem die Punkte hervorheben, „welche eine gar nicht einmal übelwollende Kritik an dem paulinischen Evangelium befremden musste“. Diess sei in den Grundzügen die Voraussetzung des Galaterbriefs, welche uns namentlich in hellem Lichte zeige, in welch' einer über Alles schwierigen Lage der Apostel mit der Vertheidigung seines Evangeliums sich befand, wenn er vor der Kritik schonungsloser Gegner und misstrauisch

gewordener Anhänger das Befremdende derselben heben sollte.

Diese treffende Auseinandersetzung, welche der gewöhnlichen Vorstellung, wie wenn Paulus es hier nur mit einigen, von der Urgemeinde selbst verurtheilten pharisäischen Judenchristen zu thun hätte, mit vollem Rechte entgegentritt, ist nur auf das rechte Maass zurückzuführen. Es ist wohl wahr, dass die judenchristlichen Gegner in Galatien das Ansehen der Urapostel über das des Paulus stellten [1]). Aber ist es erweislich, dass sie das schon im offenen Gegensatze gegen die Lehre und das Ansehen des Paulus gethan haben sollten? Folgt nicht aus Gal. 5, 10, wo Paulus das Vorgeben zurückweist, dass er selbst noch die Beschneidung verkündige, vielmehr das Gegentheil? Muss man desshalb nicht annehmen, dass die Gegner sich selbst den Schein einer Uebereinstimmung mit den Grundsätzen des Paulus gaben, in dessen Wirkungskreis sie eindrangen? So habe ich früher die Stelle ausgelegt, und auch Meyer bemerkt zu Gal. 5, 11: die judaistischen Lehrer, wie aus unsrer Stelle erhellt, hatten, um das Hinderniss, welches sie in paulinischen Gemeinden an der ihnen entgegenstehenden Auctorität des Apostels finden mussten, zu entkräften, vorgegeben, Paulus selbst predige noch in andern Gemeinden die Nothwendigkeit der Beschneidung. Ebenso sagt Wieseler z. d. St., man habe den Galatern vorgespiegelt, dass Paulus

1) Hierher gehört auch die Stelle Gal. 1, 10, über welche Holsten in dem Excurse S. 56 f. ein neues Licht verbreitet hat. Die Worte: *ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν θεόν;* können allerdings nur heissen: mache ich denn jetzt Menschen oder Gott zur Glaubensüberzeugung, d. h. bewirke ich jetzt, dass ihr Menschen oder Gott glaubt? Nur hat Paulus hier schwerlich die Anklage seiner Gegner im Auge, wie wenn sein Evangelium von einer Ueberlieferung der Messias-Apostel abhängig wäre. Er stellt sich vielmehr dem *ἀνθρώπους πείθειν*, dem *ζητεῖν ἀνθρώποις ἀρέσκειν* gegenüber, welches die Gegner durch ihre Predigt von der Oberhoheit der Urapostel bewiesen hatten.

anderwärts selber noch auf der Beschneidung bestehe, und zwar sei diess nach dem Zusammenhange von den Irrlehrern, von welchen ja V. 10. 12 gehandelt wird, geschehen (S. 536). Lässt man auch die Beschneidung des Timotheus, welche diese beiden Ausleger aus der Apostelgeschichte herbeiziehen, auf sich beruhen, so ist doch in der That nichts glaublicher, als dass die judenchristlichen Gegner anfangs unter dem Vorgeben, das Werk des Paulus in seinem Geiste nur fortzusetzen, in den von ihm gepflanzten Gemeinden Eingang suchten und den offenen Widerspruch gegen die Grundsätze des Heidenapostels zunächst vermieden. Sogar das Vorgeben, dass er selbst gegen die Beschneidung nichts einzuwenden habe, konnten sie durch die allgemeine Darstellung seines abhängigen Verhältnisses zu der Urgemeinde glaublich machen. Es ist merkwürdig, dass Hofmann und Holsten von dieser so nahe liegenden Vorstellung gleichmässig abweichen, indem sie in der Annahme eines offenen, unverhüllten Auftretens der Judaisten gegen Paulus mit einander zusammentreffen. Allein die Stelle Gal. 5, 11 steht dieser Annahme auch nach Holsten's scharfsinniger Erörterung im Wege. Paulus hat 5, 10 seine Zuversicht ausgedrückt, dass die Galater gleichen Sinnes mit ihm bleiben werden, und dass derjenige, welcher sie verwirrt, die schwere Last des Gerichts tragen wird, wer er auch sei. Dann kommt er V. 11 auf sich selbst zu reden: *ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι; ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ.* Nachdem Paulus somit die Predigt der Beschneidung von sich abgelehnt und auf das Aergerniss des Kreuzes, d. h. der Predigt des gekreuzigten Christus, als den Grund seiner Verfolgung hingewiesen hat, schliesst er V. 12 mit dem Wunsche, dass die Aufwiegler der Galater, offenbar rechte Beschneidungs-Prediger, sich gar verschneiden möchten (vgl. Phil. 3, 2). Also mitten zwischen zwei Aussagen über die judenchristlichen Aufwieg-

ler weist Paulus das περιτομὴν ἔτι κηρύσσειν von sich ab. Nichts kann näher liegen, als die gewöhnliche Erklärung, welche das Vorgeben, wie wenn Paulus selbst noch die Beschneidung lehrte, von den judenchristlichen Lehrern ausgegangen sein lässt. Das Wort vom Kreuze bildet dann allerdings einen Unterschied zwischen Paulus und den Judenchristen, aber nicht als Aergerniss für diese selbst, sondern als Aergerniss für die ungläubigen Juden (vgl. 1 Kor. 1, 23), welches bei den Judenchristen durch die Beibehaltung der Beschneidung wieder ziemlich zugedeckt ward (Gal. 6, 12). Dagegen hat Holsten schon Gal. 1, 6 so aufgefasst, wie wenn die falschen Brüder durch die Urapostel und ihre Auctorität das Heiden-Evangelium vernichten und vor diesem „Aergerniss des Kreuzes" sich Ruhe verschaffen wollten. Und in einem eigenen Excurse S. 60 f. sucht er nachzuweisen, dass Paulus nur die logische Nothwendigkeit der Verbindung von Predigt der Beschneidung und Nichtverfolgtwerden darthun wolle. Der logische Sinn des Satzes sei nur: mit meiner Predigt von der fortdauernden Göttlichkeit der Beschneidung ist nothwendig das Aufhören meiner Verfolgung verbunden. Da Paulus nun aber in Wirklichkeit verfolgt ward, so könne seine Verfolgung einzig den Grund haben, dass er die Beschneidung nicht mehr verkündete. Paulus wolle also nur den letzten Grund seiner Verfolgung aufweisen. Und zwar beziehe sich dieser Grund in solchem Zusammenhange nicht auf die Juden, sondern auf die judenchristlichen Gegner des Paulus. Der Kreuzestod des Messias ward zum brennenden Stachel für das geschichtlich-religiöse Bewusstsein der Judenchristen, seitdem Paulus denselben als Aufhebung des alten Bundes mit Gesetz und Beschneidung auffasste. Holsten gelangt also zu dem Ergebniss, dass Paulus keineswegs ein Vorgeben seiner Gegner abwehren, sondern vielmehr den geheimen, unausgesprochenen Grund seiner Verfolgung von Seiten derselben angeben wolle: „Ich, lieben Brüder, werde

nur verfolgt, weil ich die Beschneidung nicht mehr verkünde; denn wenn ich sie noch als göttlichen Willen verkünde, was werde ich noch verfolgt? so ist ja vernichtet das Aergerniss des Kreuzes!" Das müsste aber offenbar heissen: *ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, διὰ τοῦτο μόνον ἔτι διώκομαι, ὅτι τὴν περιτομὴν οὐκέτι κηρύσσω· εἰ γὰρ αὐτὴν ἔτι κηρύσσω, οὐκέτι διώκομαι· ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ.* Paulus sagt dagegen: *ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι;* Diese Worte kann man wahrlich nur so verstehen, dass Paulus die Behauptung, wie wenn er selbst noch die Beschneidung predigte, durch Hinweisung auf seine Verfolgungen und auf das „Aergerniss des Kreuzes", welches die Juden zu denselben antreibt, widerlegt. Holsten beruft sich zwar auf die grammatische Form des Satzes. „Hätte Paulus die Nicht-Wirklichkeit eines als wirklich Behaupteten (*περ. ἔτι κηρύσσω*) darthun wollen durch Nachweis, wie mit der thatsächlichen Wirklichkeit des als wirklich Behaupteten die Wirklichkeit eines Andern (*οὐκέτι διώκομαι*) gegeben wäre, dessen Nicht-Wirklichkeit gewiss ist (denn: *ἔτι διώκομαι*): so hätte er die in der griechischen Sprache für diess Verhältniss ausgeprägte Form wählen müssen: *εἰ ἔτι ἐκήρυσσον, τί ἔτι ἐδιωκόμην ἄν;*" Die Exegese habe hier wie Gal. 2, 14 vergessen, „dass es eine reale und logische Wirklichkeit giebt, dass aber *εἰ c. Ind.* und *Ind. praes.* zwar die reale Wirklichkeit ausdrücken kann, aber gerade die Form ist für die nur logische Wirklichkeit". Allein Gal. 2, 14 bewegt sich keineswegs in einer nur logischen Wirklichkeit. Das Neue Test. kennt auch *εἰ c. Ind. praes.*, wo man eigentlich *εἰ* mit dem Imperfect oder *Ind. Aor.* erwarten sollte[1]). Und es ist gerade die Weise des Paulus, auf solche Weise die Unwahrheit einer vorgeblichen Behauptung darzuthun[2]). Die obige Stelle be-

1) Vgl. Al. Buttmann, Gramm. d. NT. Sprachgebr. S. 194.

2) Vgl. 1 Kor. 15, 29: *εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται* (wie man

hält also ihre Beweiskraft für die Annahme, dass die Beschneidungs-Prediger in Galatien dem Paulus, in dessen Wirkungskreis sie eindrangen, dieselben Grundsätze unterschoben, welche sie selbst verbreiteten, somit einen offenen Widerspruch gegen ihn noch vermieden.

In solcher Weise konnten die judenchristlichen Sendlinge ihren Widerspruch gegen die Grundsätze des Heidenapostels noch verhüllen, weil sie zunächst nur die Beschneidung und die jüdischen Festzeiten in Galatien einführen wollten[1]), und weil sie selbst das Gesetz nicht bis in alle Einzelheiten strenge beobachteten. Denn wie Paulus Gal. 2, 14 dem Petrus in Antiochien den Widerspruch eines theilweisen *ἐθνικῶς ζῆν* und des gegen die gläubigen Heiden ausgeübten *ἀναγκάζειν ἰουδαΐζειν* nachsagt, so hebt er 6, 12. 13 auch an den judenchristlichen Bearbeitern der Galater den innern Widerspruch ihrer theilweisen Nicht-Beobachtung des Gesetzes und ihres Aufdringens der Beschneidung hervor: *Ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί, οὗτοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι, μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκωνται· οὐδὲ γὰρ οἱ περιτεμνόμενοι αὐτοὶ νόμον φυλάσσουσιν, ἀλλὰ θέλουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι, ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκὶ καυχήσωνται.* Von der angeblich so tiefen Kluft zwischen den Uraposteln und den

---

in Korinth wirklich behauptete)· *τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν;* Röm. 3, 7: *εἰ γὰρ ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ* (wie man die Lehre des Paulus wirklich verdrehte)· *τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι;* Der Indicativ der Gegenwart steht hier mit Rücksicht auf die wirkliche Aussage der Gegner, etwa anstatt unsrer Anführungszeichen, wie es auch Gal. 5, 11 der Fall ist.

1) Beides war die Hauptsache, so zu sagen die Grundlage der jüdischen Gesetzlichkeit, wie man namentlich aus dem Dialoge Justin's c. 8 erkennt, wo der Jude Tryphon den Christen auffordert: *πρῶτον μὲν περιτεμοῦ· εἶτα φύλαξον, ὡς νενόμισται, τὸ σάββατον καὶ τὰς ἑορτὰς καὶ τὰς νουμηνίας τοῦ θεοῦ, καὶ ἁπλῶς τὰ ἐν τῷ νόμῳ γεγραμμένα πάντα ποίει, καὶ τότε σοι ἴσως ἔλεος ἔσται παρὰ θεοῦ*, vgl. auch c. 10 u. ö.

Beschneidungs-Leuten in Galatien ist hier gar nichts zu bemerken. Man würde dieser Stelle die grösste Gewalt anthun, wenn man sie mit Wieseler so erklären wollte: „Denn nicht einmal die selber, welche (zufolge ihrer Forderung) sich beschneiden lassen, halten das Gesetz (und haben das Gesetz zu halten, nämlich das ganze, trotz der ihnen auferlegten Beschneidung, Gal. 5, 3); vielmehr sie (die Irrlehrer) wollen, dass Ihr Euch beschneiden lasst, damit sie mit Eurem Fleische sich rühmen. Paulus will sagen: es ist nicht reiner Gesetzeseifer, welcher die Irrlehrer beim Drängen auf die Beschneidung treibt; denn sonst müssten ihre *περιτεμνόμενοι* das Gesetz halten, vielmehr sie wollen Eure Beschneidung, damit sie mit Eurem Fleische (wovon Eure Beschneidung eine Aeusserung ist) sich rühmen. Neben ihrer Leidensscheu V. 12 erwähnt hier Paulus einen neuen Charakterfehler der judaistischen Irrlehrer, das sich Rühmen mit den Werken ihrer Bekehrung, vgl. Matth. 23, 15. 2 Kor. 5, 10 f.“ Wie willkürlich ist es, V. 13 einen mit Nichts angedeuteten Wechsel des Subjects anzunehmen! Da nicht gesagt ist: *ἀλλ' ἐκεῖνοι θέλουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι*, sondern ganz einfach: *ἀλλὰ θέλουσιν*, so kann kein unbefangener Leser nur auf den Gedanken kommen, für *θέλουσιν* ein andres Subject als die zuvor genannten *περιτεμνόμενοι* anzunehmen. Und diese können desshalb um so weniger die Galater, welche sich von den Judaisten beschneiden lassen, sondern nur die letztern als die Beschneidungs-Leute selbst sein [1]). Zur wirklichen Vollziehung der Beschneidung war es in Galatien nach Gal. 5, 3

---

1) Zu den in meiner Bearbeitung des Galaterbriefs S. 47. 197 Anm. angeführten Belegen für diese Bedeutung von *περιτεμνόμενοι* vgl. auch 1 Thess. 1, 10: *Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης*. Die *Acta Petri et Pauli* §. 63 lassen Petrus und Paulus als geborene Juden geradezu *οἱ περιτεμνόμενοι* genannt werden.

ohnehin noch nicht gekommen. Wir sehen also, dass auch bei den judenchristlichen Lehrern in Galatien ein innerer Widerspruch zwischen ihrem Gesetzes-Zwange gegen gläubige Heiden und ihrer eigenen unvollständigen Gesetzes-Beobachtung stattfand. Und Paulus steht zu ihnen in dieser Hinsicht in gar keinem andern Verhältniss, als zu den Uraposteln selbst, nämlich in dem Verhältniss eines vollen Bruchs mit der jüdischen Gesetzlichkeit zu bloss theilweiser Abweichung von derselben.

Nach allen Anzeichen vertraten die judenchristlichen Sendlinge, welche in Galatien erschienen waren, keineswegs ein von der Lehre der Urapostel grundverschiedenes Evangelium. Wir bemerken in Galatien vielmehr nur den Fortgang derselben Bewegung, welcher Paulus bereits in Antiochien, ja nach ihren ersten Anfängen schon in Jerusalem standhaft entgegengetreten war. Es war wieder eine sehr ernste Zeitlage, da der christliche Judaismus in die heidenchristlichen Pflanzungen des Paulus mit Erfolg einzudringen schien. Denn dass in Galatien manche der angesehenern und kundigern Mitglieder den Anmuthungen der Judaisten widerstrebten, ja in diesem gerechten Widerstreben nicht genug Mässigung und Weisheit bewiesen, ist eine grundlose Behauptung Ewald's[1]). Vielmehr ist die Geneigtheit der ganzen galatischen Gemeinden[2]), den Vorstellungen der Judaisten Gehör zu geben, die geschichtliche Voraussetzung des Galaterbriefs.

---

1) Sendschr. d. Paulus S. 55, Gesch. des apostol. Zeitalters S. 472 f. Diese Ansicht folgt nichts weniger als „sicher" aus Gal. 5, 13 f., besonders aus 6, 1—6. Nicht zur Beschwichtigung ungestümer Freunde und Gesinnungsgenossen, sondern eher zur Beseitigung eines Bedenkens und Vorurtheils gegen seinen Grundsatz der Gesetzesfreiheit (vergl. Röm. C. 6—8) erklärt Paulus Gal. 5, 13 f., dass er nicht diejenige Freiheit meine, welche dem Fleische Anlass giebt. Und die Ermahnungen 6, 1—6 beziehen sich lediglich auf das innere Gemeindeleben, nicht auf die grosse Streitfrage über das Gesetz.

2) Vgl. Gal. 1, 6. 3, 1 f. 4, 16 f. 5, 7 f. 6, 12 f.

3. Der Inhalt des Galaterbriefs.

Der Galaterbrief kann also nur als Schutz- und Vertheidigungs-Schrift für den ernstlich gefährdeten Paulinismus richtig aufgefasst werden. In dieser allgemeinen Auffassung ist zwischen mir und Holsten kein Unterschied. Es handelt sich nur darum, die allgemeine Auffassung so scharf als möglich zu bestimmen und durch den ganzen Inhalt des Briefs durchzuführen, und in dieser Hinsicht glaube ich, nicht ohne besondre Anregung des Genannten, wenn auch in mancher Hinsicht von ihm abweichend, den Grundgedanken und den Fortschritt des Briefs noch genauer, als es mir früher gelungen ist, erfasst zu haben. Der ganze Brief ist eine der geschichtlichen Lage vollkommen entsprechende Ansprache an die Galater, dem paulinischen Evangelium treu zu bleiben und sich von dem Abfall zum christlichen Judaismus entschieden loszusagen. Es ist ganz in der Ordnung, dass der Apostel zuerst mehr vertheidigend verfährt, ehe er zum Angriffe fortschreitet. Da man in Galatien die Oberhoheit der Urapostel mit Beeinträchtigung der apostolischen Ebenbürtigkeit des Paulus geltend gemacht hatte, so musste sich die Vertheidigung des Paulus vor Allem auf die Nachweisung seiner vollen apostolischen Selbständigkeit richten. Zugleich hatte man aber auch die Vollgenugsamkeit des Erlösungstodes, auf welchem der christliche Glaube beruht, durch die Behauptung einer Nothwendigkeit jüdischer Gesetzlichkeit beeinträchtigt. Die apostolische Unabhängigkeit des Paulus von allen Menschen und die Vollgenugsamkeit des Erlösungstodes werden daher schon in der Zuschrift (1, 1. 4) nachdrücklich hervorgehoben. Aber in dem Eingange (1, 6—10), welcher die unverbrüchliche Geltung des paulinischen Evangelium feierlich einschärft, leitet der Gegensatz gegen die judaistische Empfehlung der Urapostel, welchen Holsten treffend in Gal. 1, 10 wahrgenommen hat, zunächst auf die Selbstvertheidigung des Paulus über.

Die Vertheidigung des gefährdeten Paulinismus, welche der Inhalt des ersten Haupttheils (Gal. 1, 11—2, 21) ist, beginnt damit, dass Paulus die reine Göttlichkeit seines Evangelium behauptet, welches er durch keine menschliche Lehr-Ueberlieferung, wie die Judaisten vorgaben, der Urapostel und der Urgemeinde, empfangen hat (1, 11. 12). Seine Unabhängigkeit von der Urgemeinde und ihren angesehenen Häuptern weist er sodann von dem Anfange seiner apostolischen Berufung bis zu jenem ernsten Auftritte in Antiochien geschichtlich nach. Man muss hier mit Holsten S. 21 sagen: „Paulus will aus seinem Verhältniss zu den Aposteln vor ihm beweisen, dass sein Evangelium aus dieser Menschen Ueberlieferung und Lehre nicht hervorgegangen sei. Wer aber kann der Logik des Apostels zumuthen, dass er diesen Beweis statt aus seinem Unterschiede und Gegensatz, aus seiner Einheit und Uebereinstimmung mit den Aposteln [1]) vor ihm führe?" Die ausführliche Mittheilung der gegen Paulus in Antiochien gerichteten Rede enthält dann zugleich die bestimmte Ablehnung jeder Beeinträchtigung des christlichen Glaubens durch Hinzufügung jüdischer Gesetzlichkeit.

Von der Vertheidigung geht der zweite Haupttheil (5, 3. 4) sodann zum Angriffe über, indem Paulus den unverständigen Galatern die Thorheit ihres Abfalls zum christlichen Judaismus auseinander setzt. Zunächst verweist er sie auf ihre eigene christliche Lebenserfahrung, in welcher sie das Höchste, den Geist Gottes, nur aus Glauben, nicht aus Gesetzes-Werken empfangen haben (3, 1—5). Sodann führt er den Schriftbeweis für die Glaubensgerechtigkeit aus der Rechtfertigung des gläubigen Abraham (3, 6—9) und aus dem Gesetzesfluche, welcher durch den Tod Christi gebrochen ist, damit der Segen Abrahams durch die Verheissung den Gläubigen zu Theil werde (3, 7—14).

1) Vgl. Wieseler's Comm. S. 544.

Das Evangelium steht also als Erfüllung der dem Abraham gegebenen Verheissung dem Gesetze mit seinem Fluche gegenüber. Dieses Verhältniss von Verheissung und Gesetz führt den Paulus sodann zu einer allgemeinen Auffassung der vorchristlichen Religion in ihrem Verhältniss zum Christenthum (3, 15—4, 7). Die Verheissung, welche dem Abraham gegeben war und auf Christus als seinen Samen hinzielte, ist zunächst früher als das Gesetz und kann durch dieses nicht aufgehoben sein (3, 15—18). Wozu nun also das Gesetz? Es ward lediglich um der Uebertretungen willen hinzugefügt, um das Bewusstsein der allgemeinen Sündhaftigkeit hervorzurufen, und so die Menschheit für die Ankunft Christi als des Samens, welchem die Verheissung galt, reif zu machen. Ist es auch den Verheissungen nicht zuwider, so hat es doch als ein strenger Zuchtmeister die ganze vorchristliche Menschheit unter die Sünde beschlossen, um dieselbe zum Empfange der Verheissung und zur Gerechtigkeit des Glaubens zu führen (3, 19—24). Nach dem weltgeschichtlichen Eintritt des christlichen Glaubens ist sein pädagogischer Beruf abgelaufen, durch den Eintritt der Verheissung ist seine beengende Schranke hinweggefallen (3, 25—29). Noch allgemeiner und mit bestimmtem Einschluss des Heidenthums stellt Paulus die ganze Zeit der vorchristlichen Religion als eine Bevormundung der Menschheit durch niedere Weltmächte (die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*) dar, welche seit der Erscheinung des Sohnes Gottes durch das gereifte Kindschaftsverhältniss zu Gott überwunden ist (4, 1—7). Es ist also so thöricht, wie nur etwas sein kann, dass die Galater durch Annahme des Judaismus in den alten Zustand der Knechtschaft und Bevormundung zurückkehren wollen[1]). Und Paulus erinnert dieselben nicht bloss schmerz-

1) Gal. 4, 8—11. Hofmann, Holsten und Wieseler beschliessen hier, Jeder in seiner Weise, einen Hauptabschnitt, Holsten seinen theoretisch-demonstrativen Theil, welcher die göttliche Wahrheit des

lich an sein durch diesen Rückfall gestörtes persönliches Verhältniss zu ihnen (4, 12—20), sondern hält ihnen auch durch allegorische Erörterung über die beiden Söhne Abraham's, von der Magd und von der Freien, die Erhabenheit des neuen Bundes der Freiheit über den alten Bund der Knechtschaft vor (4, 21—31). Erst hiermit ist seine Belehrung über das Thörichte des Abfalls von dem Evangelium der Glaubensgerechtigkeit zu jüdischer Gesetzlichkeit zu Ende.

Für den dritten Haupttheil (C. 5. 6) bleibt also nur noch die Aufforderung und Ermahnung, in der christlichen Freiheit festzustehen, sich durch Annahme der Beschneidung kein Knechtschaftsjoch aufdringen zu lassen, aus der Gemeinschaft der christlichen Gnade nicht herauszutreten, den Beruf zu der christlichen Freiheit nicht zu verscherzen, welche mit ihren Geistesfrüchten über das Gesetz schlechthin erhaben ist (C. 5). Und nach besondern Ermahnungen über das christliche Gemeindeleben (6, 1—10) legt Paulus den Galatern schliesslich noch einmal die unlautern Absichten der Judaisten und die Lauterkeit seines christlichen Sinnes an das Herz (6, 11—18).

Die Dreitheilung des Briefs möchte also auch nach den abweichenden Versuchen einer Zweitheilung, welche Wieseler und Holsten gemacht haben, den wahren Fortschritt des Briefs ausdrücken, welcher in der brennenden Gesetzes-Frage von der Selbstvertheidigung des Apostels zu einer Belehrung der Verführten über die Thorheit ihres Abfalls übergeht und mit einer nachdrücklichen Ermahnung schliesst.

So durchsichtig nun aber bei der richtigen Auffassung der ganze Inhalt des Briefs wird, so bleibt doch noch eine dunkle Stelle übrig, zu deren genauerer Erwägung die neue-

Heiden-Evangeliums beweist. Allein zu dem „praktisch-paränetischen“ Theile will die Erörterung 4, 21—31 noch nicht passen.

sten Bearbeitungen, besonders die eingehende Untersuchung Holsten's, dringend einladen.

4. Die Stelle Gal. 3, 19. 20.

Nachdem Paulus Gal. 3, 16 die an Abraham gerichteten Worte der Schrift 1 Mos. 13, 15 (vgl. 17, 8): *ὅτι πᾶσαν τὴν γῆν, ἣν σὺ ὁρᾷς, σοὶ δώσω αὐτὴν καὶ τῷ σπέρματί σου* wegen des Singulars (weil nicht dastehe *καὶ τοῖς σπέρμασιν αὐτοῦ, ὡς ἐπὶ πολλῶν*) auf Christum als das Eine *σπέρμα* Abraham's gedeutet, überhaupt das zeitliche Vorhergehen der Verheissung vor dem Gesetze hervorgehoben hat, wirft er V. 19 die Frage auf: was denn also das Gesetz sei, und giebt auf diese Frage eine Antwort, welche, nach der weitern Frage V. 21, das Gesetz sei am Ende wohl gar gegen die Verheissungen, zu schliessen, den Unterschied von Verheissung und Gesetz noch weiter entwickelt haben muss. Was ist nun aber der Sinn der dunkeln Worte: *τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται, διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου· ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν?* Ewald ist auch hier schnell fertig. In den schwierigen Worten findet er nur einen „raschen Gedankenblitz, welchen der Apostel noch zeitig in die eilende Rede eingefügt, weil er den ganzen vorigen Haufen (!) von Gedanken noch fester zu binden und zu schliessen dienen kann, ohne dass er etwas hier wesentlich Neues aussagte; ganz wie der Apostel auch sonst im Fluge der Rede ein paar Worte hinwirft, welche den schon feststehenden Gedanken nur noch wie funkelnde Sternchen umflattern und umleuchten" [1]). Die

1) Jahrb. d. bibl. Wiss. IV. S. 109. Auch nach den Sendschreiben des Paulus S. 82 findet nichts weiter statt als ein „rascher Gedankenblitz, der sich hier noch eindrängt, um das durch den Hauptbeweis schon Feststehende auch so noch zu stützen". Wer es sich mit der Sache selbst so leicht zu machen pflegt, kann dann freilich in eigens zu diesem Zwecke

ernstlichen Bemühungen der neuesten Erklärer zeigen aber jedenfalls, dass man mit der Annahme eines blossen Einfalls des Apostels nicht durchkommt.

Wieseler findet in V. 19 ebensowohl „die unvollkommene und provisorische Natur des Gesetzes" als auch seine Verherrlichung durch die Engel (vgl. 5 Mos. 33, 2 nach den LXX) ausgedrückt. V. 20 soll dann den Obersatz und Untersatz eines Syllogismus enthalten, dessen Schlusssatz leicht zu ergänzen ist: „Der Mittler aber hat es nicht mit Einem (sondern mit zwei Parteien) zu thun, Gott aber ist Einer, folglich hat es der Mittler, und somit auch der Mittler Mose, von dem V. 19 die Rede war, nicht bloss mit Gott zu thun, sondern auch noch mit Menschen. — Also das Misslingen jenes seines Mittlergeschäfts, das will Paulus sagen, beruht darauf, dass der Mittler Mose nicht bloss mit Gott, sondern auch mit Menschen zu thun hat. Die Schuld davon liegt nicht an der Treue Gottes, der ihn zum Mittler bestellte, was undenkbar ist, vielmehr am Thun der Menschen, die ihrerseits die im Gesetze übernommenen Verpflichtungen nicht erfüllen." Das Ende von der ganzen Herrlichkeit des Gesetzes würde also ein völliges Misslingen der mosaischen Gesetzgebung sein. Aber die Schuld des Misslingens würde lediglich auf die Seite der Menschen fallen. Gegen diese Erklärung erhebt sich schon das sachliche Bedenken, dass es sich ja nicht bloss bei dem Gesetze, sondern auch bei der Verheissung um die zwei Seiten, Gott und die Menschen, handelt, ferner nicht bloss auf die Treue Gottes, sondern gleichfalls auf das Thun der Menschen als Bedingung des Erfolgs ankommt. Wie kann Paulus also gerade im Unterschiede von der Verheissung das Misslingen

dienenden „Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft", gegen deren bekanntes Treiben jedes weitere Wort verschwendet sein würde, leicht über die mühsam errungenen und allseitig geprüften Ergebnisse Andrer den Stab brechen!

des Gesetzes auf solche Weise erklären? Diese Erklärung stimmt aber auch weder zu dem Wortlaute noch zu dem Zusammenhange. Handelte es sich darum, dass die Menschheit die eine von den beiden Seiten ist, welche durch das Gesetz vermittelt werden, und dass auf dieser Seite die Schuld des Misslingens liegt: so dürfte Paulus ja nicht gerade die andre Seite allein hervorheben. Die Worte ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν weisen jedenfalls darauf hin, dass ihm das Entscheidende auf der andern, der göttlichen Seite liegt. Endlich ist der Gedanke, dass das Gesetz seinen Zweck nicht erreicht habe, gerade diesem Zusammenhange fremd. Hat das Gesetz seinen Zweck nicht vollständig erfüllt, wenn es als strenger Pädagog die Menschheit unter die Sünde beschliesst und für die Glaubensgerechtigkeit reif macht?

Lässt Wieseler den Paulus das Misslingen des Gesetzes entschuldigen, so lässt Meyer ihn dagegen das Gesetz so verherrlichen, dass es beinahe die Verheissungen in Schatten stellt. Um die Glorie des Gesetzes in der Herrlichkeit und Förmlichkeit seiner Verordnung dem Leser zu vergegenwärtigen, soll Paulus V. 19 hinzufügen, dass es durch Engel verordnet ward (vgl. 5 Mos. 33, 2 nach den LXX, Hebr. 2, 2. Apg. 7, 53 u. s. w.), durch die Hand eines Mittlers (des Moses). Das Gesagte konnte nun aber sogar zu Gunsten des Gesetzes und zum Nachtheil der Verheissungen benutzt werden, und Paulus stellt solchen Schluss nicht als Einwendung der Gegner, sondern als eigene Reflexion hin. Die Erklärung der „sehr einfachen" Worte ist demnach folgende: Der Mittler aber — um nun das nicht zu verschweigen, was man möglicher Weise aus dem eben gesagten ἐν χειρὶ μεσίτου zum Nachtheile der Verheissungen etwa schliessen möchte — der Mittler aber, d. h. jedweder Mittler, gehört nicht einem Einzigen an, sondern vermittelt zwischen Mehreren; Gott hingegen ist ein Einziger, keine Mehrheit. Ist nun — diese beiden allgemeinen Sätze

auf das Gesetz und die Verheissungen angewendet — ist nun hieraus zu folgern, dass das Gesetz, welches durch einen Mittler gegeben wurde, und wobei also mehr als Einer, wobei zwei Theile waren, zwischen denen der Mittler verhandelte, gegen die Verheissungen sei, als bei welchen, da Gott, der sie gab, nur Einer ist, keine Mehrheit, sondern nur ein Einzelner thätig war? Das sei ferne! Aus diesem numerischen Differenzpunkte in der Genesis des Gesetzes und der Verheissungen ist keineswegs ein solcher Schluss zum Nachtheil der Verheissungen zu machen.“ Allein sollte Paulus wirklich so besorgt gewesen sein, man werde in Galatien den Umstand, dass bei der Verheissung Gott allein und unmittelbar, bei dem Gesetze nur durch die Vermittelung der Engel auftrat, zu Ungunsten der Verheissung benutzen? In der Sache selbst liegt vielmehr die Gefahr des Gegentheils. Meyer sucht seine Ansicht zwar S. 129 durch ein Beispiel anschaulich zu machen: „So kann ein König seinem Volke einseitig Versprechungen ertheilen, späterhin errichtet er durch Vermittelung (durch Stände und sonstige Organe) einen Vertrag mit dem Volke; da entsteht die Frage, ob dieser Vertrag die vorgängigen einseitig gegebenen Zusagen bestehen lasse oder ihre Gültigkeit aufhebe.“ Allein Paulus hat von ständischer oder verfassungsmässiger Monarchie nichts gewusst, noch weniger diese Vorstellung auf die göttliche Monarchie angewandt. Fragt es sich daher, was den Vorzug haben soll, eine Verheissung aus unbeschränkter und unmittelbarer Machtvollkommenheit Gottes, oder ein durch Vermittelung von Engeln als Dienern (*Ministri*) und durch Moses als Mittler in der Weise eines Vertrags mit dem Volke gegebenes Gesetz: so wird Paulus sich nach dem Geiste seiner Zeit unbedenklich für das Erstere entschieden haben, ja er wird eine Entscheidung für das Letztere kaum für möglich gehalten haben. Dass er nicht etwa eine Ueberschätzung des Gesetzes

anzuregen, sondern vielmehr den Schein völliger Verwerfung des Gesetzes zu erregen besorgt, geht schon aus seiner Ausdrucksweise hervor. So, wie er es hier V. 21 thut, macht er sich auch sonst durch eine aufgeworfene Frage mit folgendem *μὴ γένοιτο* selbst Einwürfe, um dieselben ausdrücklich abzuweisen [1]). Der Einwurf lautet hier nun: *ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ*; d. h., da Paulus das grössere Alter und die höhere Geltung der Verheissung bereits V. 16 f. erörtert hat, nicht: hebt also das Gesetz die Verheissungen auf? sondern vielmehr umgekehrt: tritt also das Gesetz gar in einen Widerstreit mit den Verheissungen Gottes, deren Geltung an und für sich feststeht? Um diese das Gesetz ganz verwerfende Folgerung aus seiner Lehre abzuweisen, nicht um eine den Verheissungen nachtheilige Folgerung abzulehnen, gesteht Paulus V. 21 zu, dass das Gesetz, wenn es nur die belebende Kraft hätte, wirklich die Gerechtigkeit bringen würde.

Dass V. 19. 20 einen Sinn enthält, welcher an eine völlige Verwerfung des Gesetzes nahe anstreift, kann auch Holsten nicht verkennen. Nur geht er bei der Erklärung der schwierigen Stelle, welche er hier mit allem Aufgebote seines Scharfsinns abermals verficht (S. 33 f. 63 f.), seinen ganz eigenthümlichen Weg. Da das Gesetz nach Paulus keine Verwerfung der Verheissung ist, der Heilswille Gottes aber in dieser seinen Ausdruck hat: so wird, da das Gesetz doch immer innerhalb der Heils-Oekonomie von Gott ausgegangen ist, dem geschichtlich-religiösen (judenchristlichen) Bewusstsein das Wesen des Gesetzes und sein Verhältniss zur Verheissung ganz räthselhaft. „Was also ist das Gesetz? Diese Frage legt Paulus in dialektischer Entwicklung sich vor, um in der Antwort die Stellung und Bedeutung des Gesetzes und sein Verhältniss zur *ἐπαγγελία* (nämlich

1) Vgl. Gal. 2, 17. Röm. 3, 3. 4. 6. 31. 6, 1 f. 15. 7, 7. 13. 9, 14. 11, 1. 11.

τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ) aufzuzeigen: Der (bewussten und damit als Schuld anzurechnenden) Uebertretungen zu Gunsten wurde es hinzugesetzt, bis dass käme der Same, auf den die Verheissung geht, verordnet mittelst Engel in der Hand eines Mittlers." Hiermit, sagt Holsten mit Recht, will Paulus die Bedeutung des Gesetzes und die Stellung desselben angeben innerhalb der Heils-Oekonomie im Verhältniss zu der Verheissung in ihren beiden Momenten, der Vorherverheissung an Abraham, der Erfüllung in dem Samen Christus. Nachdem Paulus nachgewiesen hat, dass das Gesetz wegen der Unveränderlichkeit der göttlichen Willensacte nicht als eine Aufhebung (ein ἀθετεῖν) der Verheissung betrachtet werden kann, berücksichtigt er nun, wie das προσετέθη ἄχρις οὗ offenbart, die zweite von den oben (V. 15) angeführten Formen einer Aenderung gültiger Willensbestimmungen, das ἐπιδιατάσσεσθαι, weil die Judenchristen die Bedeutung des νόμος nur in der Form einer ἐπιδιαθήκη zur ἐπαγγελία fassen konnten. Dagegen will Paulus nachweisen, dass, wenn der νόμος allerdings ein Zusatz zur ἐπαγγελία in irgend einer Weise, und als solcher ein Moment in der Heils-Oekonomie ist, er dennoch ausgeschlossen sei von dem göttlichen Heils-Willen, der immer nur zwei Factoren hat (τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι). Das Gesetz, sagt er, ist der (bewussten, schuldbringenden) Uebertretungen wegen hinzugesetzt, nicht um, wie die Verheissung, Gnade zu spenden, sondern um durch die Bewusstheit der Uebertretungen Schuld und Schuldbewusstsein hervorzurufen. Es ist also eben nicht eine ἐπιδιαθήκη, die mit der ursprünglichen διαθήκη in Wesens-Einheit steht; es ist ein Zusatz, der mit der ἐπαγγελία in Wesens-Verschiedenheit steht, weil er einem verschiedenen Zwecke dient. Es ist aber nicht bloss ein zu der ἐπαγγελία nur äusserlich hinzutretender Zusatz, sondern es hat auch nur eine relative Gültigkeit bis auf die

Zeit des Samens, in welchem die Verheissung sich erfüllt. „So steht nun zwar das Gesetz inmitten der Verheissung und ihrer beiden Momente der Vorherverheissung an Abraham und der Erfüllung in Christo; aber mit einem von beiden verschiedenen Zweck und Inhalt und von nur relativer vorübergehender Bedeutung steht es nicht in einheitlichem Zusammenhange mit der Verheissung, mit Vorherverheissung und Erfüllung." Allem diesem muss man wesentlich zustimmen[1]). Hier beginnt aber auch die eigenthümliche Wendung der Holsten'schen Erklärung, welche von vorn herein Bedenken erregen muss. Wenn in dem *τῶν παραβάσεων χάριν* der eigenthümliche Inhalt des gegebenen Gesetzes, so ist in dem *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου* die eigenthümliche Form seines Gegebenseins ausgesprochen. „Darin, dass das Gesetz (von Gott) als ein mittelst Engel verordnetes in der Hand eines Mittlers gegeben ist, liegt (als göttliche Absicht) ausgesprochen, dass die Bedeutung des Gesetzes selber die der Mitte und Vermittlung sein solle (zwischen dem *τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτου*, vgl. das *προσετέθη ἄχρις οὗ*)." Das *ἐν χειρὶ μεσίτου* bezieht sich natürlich auf Moses. Aber das artikellose *μεσίτου* ist Ausdruck nicht des Individuellen, sondern des Qualitativen und beweist, dass Paulus nicht den *μεσίτης* als die historisch bestimmte Individualität des Moses, sondern dass er die historisch bestimmte Individualität des Moses als einen *μεσίτης* denkt. „Dies beweist wiederum, dass Paulus in den Worten *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου* überhaupt nicht das historisch Thatsächliche — dann würde er gesagt haben *ἐν χειρὶ τοῦ μεσίτου* oder *Μωυσῇ* Lev. 26, 46; Num. 36, 13 LXX —, sondern ein in dem Thatsächlichen sich darstellendes Qualitative, Allgemeine, Wesentliche, Geistige angeben will. Indem Paulus das individuell Historische in das Gebiet des

1) Wie es auch von Baur, Christenth. d. drei ersten Jahrh. 2. Aufl. Tübingen 1860, S. 56 geschehen ist.

Wesentlichen und Allgemeinen erhebt, sieht er in diesem Allgemeinen eine wesentliche Eigenschaft des (mosaischen) *νόμος* ausgesprochen. Es ist diesem Gesetze ein Wesentliches, durch einen Mittler gegeben zu sein; ein Wesentliches, weil das mosaische Gesetz selber im göttlichen Willen ein *μεσίτης*, ein Mittler sein soll. Indem Paulus so das Wesen des *νόμος* mit dem Wesen eines *μεσίτης* identificirt und den *νόμος* in der Kategorie eines *μεσίτης* anschaut, so sieht er in diesem dem historischen Factum nach seiner Auffassung zu Grunde liegenden Allgemeinen das allgemeine Wesen und die Bedeutung des *νόμος* ausgesprochen: weil das Gesetz von Gott in der Hand eines Mittlers gegeben ist, so hat (in göttlicher Absicht) das Gesetz selber das Wesen und den Zweck des Mittlers und der Vermittlung.“ Schon die Worte *διαταγεὶς δι᾽ ἀγγέλων* haben keinen andern Inhalt als *ἐν χειρὶ μεσίτου*, auch sie sollen anzeigen nichts weiter, als dass Gott das Gesetz durch Vermittlung Andrer gab, weil es in seiner Absicht den Charakter der Vermittlung haben sollte. Die ganzen Worte *διαταγεὶς — μεσίτου* als Antwort auf das *τί οὖν ὁ νόμος*; sind nach Holsten eine von jenen pneumatischen Schriftdeutungen des Paulus (vgl. Gal. 3, 7. 13. 16. 4, 21 f. 1 Kor. 2, 6 f. 9, 8 f. 10, 1 f. 2 Kor. 4, 13 f.). „Darin, dass faktisch Gott das Gesetz durch Vermittlung von Engeln in der Hand eines Mittlers gegeben hat, erkennt das *πνεῦμα* durch *γνῶσις* des Faktischen eine göttliche Offenbarung über die Bedeutung des Gesetzes. Wie das Gesetz durch Mittler gegeben ist, soll es selber ein Mittler sein.“ Paulus soll also von Moses als Mittler des Gesetzes zwischen Gott und den Israeliten durch pneumatische Schriftauslegung zu dem Gesetze selbst als Mittler zwischen Verheissung und Erfüllung fortgeschritten sein. Diese Uebertragung des Mittler-Begriffs von Moses auf das Gesetz selbst ist aber doch gar zu kühn. Und

welche Gründe berechtigen denn zu einem so gewagten Schritte? Das artikellose *μεσίτου* beweist doch nicht mehr, als dass Moses hier in der Eigenschaft eines Mittlers gedacht wird. Wie kann Holsten S. 37 behaupten, dass Paulus die individuell-historische Auffassung von Moses und dem Gesetze „durch die Form des Ausdrucks" verlassen habe! Der Begriff des *μεσίτης* wird bei dieser Uebertragung ohnehin wesentlich verändert. Denn Moses kann doch wohl nur in dem gewöhnlichen Sinne als Vermittler des Verhältnisses zwischen zwei verschiedenen Seiten (Gott und den Israeliten) Mittler genannt sein [1]). Das Gesetz aber soll nach Holsten nicht in demselben Sinne Mittler sein, wie wir 3 Mos. 26, 46 nach den LXX lesen: *ὁ νόμος ὃν ἔδωκε κύριος ἀνὰ μέσον αὐτοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐν ὄρει Σινᾶ ἐν χειρὶ Μωϋσῇ.* Das Gesetz soll vielmehr nur wegen seiner mittlern Stellung zwischen Vorherverheissung und Erfüllung als Mittler gefasst werden. Für diese Fassung wüsste ich aber kein andres Beispiel als bei Plutarch *de Is. et Osir. c.* 46, wo als Lehre des Zoroaster angegeben wird: *μέσον δ' ἀμφοῖν* (d. h. zwischen Ormuzd und Ahriman) *τὸν Μίθρην εἶναι· διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην ὀνομάζουσιν.* Dass an diese Fassung aber gerade hier gar nicht zu denken ist, lehrt schon das folgende *ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν.* Diese Worte können nach ihrem einfachen Sinne nur heissen: der Mittler gehört Einem nicht an (sondern Mehrern). Was müssen sie nun aber mit dem abschliessenden *ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν* bei Holsten bedeuten? Ihr Sinn soll sein: „Der Mittler gehört einem Einen

1) Das ist jedenfalls die ursprüngliche und herrschende Bedeutung des W. *μεσίτης*, vgl. die LXX Hiob 9, 33, Josephus, *Ant.* XVI, 2, 2, Diodorus Siculus IV, 54, Philo *vit. Mos.* III. §. 19 p. 160 über Moses als *μεσίτης καὶ διαλλακτής.* Im Neuen Test. wird Jesus Hebr. 8, 6. 9, 15. 12, 24 der Mittler des neuen Bundes Gottes mit der Menschheit genannt, 1 Tim. 2, 5: *εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς.*

nicht an. Wo also ein Mittler ist, da ist nicht ein Eines, in sich Ununterschiedenes. Gott aber ist ein in sich Einiger, nicht mit sich in Unterschied Tretender." D. h. der *νόμος* als *μεσίτης* ist ein für sich Seiendes, von der *ἐπαγγελία* Unterschiedenes. Das Gesetz hat einen von dem in der Verheissung sich offenbarenden ganz verschiedenen Zweck. Als Mittler steht der *νόμος* zwischen zweien, aber für sich. Das Gesetz ist in der Heils-Oekonomie ein Mittler und Mittlerer zwischen den beiden Momenten der Verheissung. Der Zusammenhang, meint Holsten, weise für *εἷς* bestimmt nicht auf eine numerische, sondern auf die qualitative Fassung im Sinne der Willens-Einheit und Willens-Unveränderlichkeit hin. Auch dem Paulus vollziehe sich die Heils-Oekonomie in den drei Momenten: Verheissung, Gesetz und Erfüllung, und in ihren drei Trägern: Abraham, Moses, Christus. Aber der göttliche Heils-Wille enthalte für ihn nur die beiden Momente der Vorherverheissung und der Erfüllung, und zwei Träger derselben: Abraham und Christus. Moses sei hier zwar Träger eines Actes der Heils-Oekonomie, aber nicht des Heils-Willens. Im Gegensatze gegen die geschichtlich-religiöse Anschauung (der Judenchristen), dass das Gesetz Moment sei auch des göttlichen Heils-Willens in einheitlichem Zusammenhange mit der Verheissung, rechtfertige Paulus seine Construction der Heils-Oekonomie, dass das Gesetz im Unterschiede von der Verheissung ausgeschlossen sei von dem Heils-Willen. Daher die negative Form des Gedankens im Gegensatze gegen eine mögliche positive Behauptung dieser Einheit von Seiten des geschichtlich-religiösen Bewusstseins [1]). Daher die Stellung der Negation zum Prädicate. Aber wie viel muss man in

1) Wer konnte aber nur auf die Behauptung kommen, welche Holsten S. 68 für den möglichen Gegensatz gegen Paulus erklärt: *ὁ μεσίτης ἑνός ἐστιν*? Diese Behauptung würde gerade dem gewöhnlichen Begriffe des *μεσίτης* völlig zuwider sein.

die Worte: ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν hineinlegen, um Holsten's „einfachen" Sinn zu erhalten: „Gott ist ein sich Einiger, nicht mit sich in Unterschied Tretender, und zwar diese Einheit in dem praktisch-religiösen Sinne der Unveränderlichkeit des göttlichen Willens genommen" (S. 41)! Und finden wir denn εἷς nicht kurz vorher (V. 16) in rein numerischem Sinne den Vielen entgegengesetzt? Wie sehr legt uns also diese künstliche Erklärung den Versuch nahe, mit der einfachen Wortbedeutung auszukommen!

Holsten hat diejenige Erklärung der dunkeln Stelle, welche ich in meiner Bearbeitung des Galaterbriefs S. 167 f. vorgetragen habe, eingehend zu widerlegen versucht (S. 69 f.). Ich will hier nicht auf alle seine scharfsinnigen, wenn auch nicht immer treffenden Einwendungen antworten, sondern den Grundgedanken meiner Erklärung, dass der vermittelte Ursprung und das Partei-Verhältniss des Gesetzes dem Wesen der göttlichen Einheit nicht entspricht, und dass diese nur in der Verheissung ihren reinen Ausdruck gefunden hat, lieber weiter begründen und schärfer bestimmen. Ich gehe nämlich jetzt bestimmter auf V. 16 und auf die Schriftauslegung des Paulus zurück, welche man immerhin pneumatisch nennen mag, aber ohne ihren rabbinischen Anstrich zu leugnen. Aus der Erzählung von dem Bunde Gottes mit Abraham 1 Mos. C. 17, woher auch Röm. 4, 11 die Auffassung der Beschneidung nach ihrer ursprünglichen Bedeutung als eines Siegels der Glaubensgerechtigkeit, hat Paulus bereits Gal. 3, 16 den Satz genommen: *τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐῤῥέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ* (vgl. 1 Mos. 17, 8: *καὶ δώσω σοι καὶ τῷ σπέρματί σου μετὰ σὲ τὴν γῆν ἣν παροικεῖς κτλ.*). Dabei hat er die Einheit des *σπέρμα*, im Gegensatze gegen die Vielheit der leiblichen Nachkommenschaft Abraham's, auf den Einen Christus bezogen (*οὐ λέγει καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός Καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*). Er hat also mit der Ver-

heissung von vorn herein den Begriff einer Einheit im Gegensatze gegen alle Vielheit verbunden. Dagegen bot sich ihm V. 19 bei dem Gesetze sowohl nach 5 Mos. 33, 2 (LXX: *ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ*) als auch nach 3 Mos. 26, 46 (*ὁ νόμος ὃν ἔδωκε κύριος ἀνὰ μέσον αὐτοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ ἐν χειρὶ Μωϋσῇ*) eine Vielheit dar, theils in den Engeln, durch welche das Gesetz verordnet ward, theils in Moses als Mittler zwischen Gott und den Israeliten[1]). Was konnte ihm also näher liegen, als diese Vielheit und Vermittelung, welche er bei dem Gesetze vorfand, der Einheit und Unmittelbarkeit entgegenzusetzen, welche er in seiner Hauptbeweisstelle von der Verheissung Gottes an Abraham wahrnahm? In dem Satze *ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν* weist schon die Stellung des *ἑνός* auf den Gegensatz *ἀλλὰ πολλῶν* (*δυοῖν*) hin. Daran, dass man auch bei dem neuen Bunde von einem Mittler reden kann, wie es bereits in dem Briefe an die Hebräer (8, 6. 9, 15. 12, 24) und in dem ersten Briefe an Timotheus (2, 5) geschehen ist, denkt Paulus hier gar nicht. Er hält sich nur daran, dass der Mittler, welcher zwischen zwei Seiten, zwischen einer Mehrheit steht, keinem *εἷς*, sondern *πολλοῖς* angehört. Der *εἷς* ist nun aber auf der Seite der Verheissung nicht bloss das *σπέρμα* (Christus), welchem dieselbe gilt, sondern auch Gott, welcher dieselbe nicht wie das Gesetz durch eine Vielheit von Engeln und durch einen Mittler, sondern in seiner unmittelbaren göttlichen Einheit gegeben hat. Die Schriftstelle, welche Paulus bei der Verheissung vorzugsweise vor Augen hat, ist offenbar 1 Mos.

---

1) Da Paulus sagt *ἐν χειρὶ μεσίτου*, so weist er auf den stehenden Sprachgebrauch im Pentateuche zurück, vgl. 3 Mos. 8, 36. 4 Mos. 4, 37. 49. 9, 23. 10, 13. 17, 5. 33, 1. 36, 13 (dazu Jos. 20, 2. 21, 2. 8, und von Josua ebd. 14, 2). Noch das Buch der Weish. Sal. sagt 11, 1 von der Weisheit: *εὐώδωσε τὰ ἔργα αὐτῶν ἐν χειρὶ προφήτου ἁγίου* (des Moses).

17, 1 f. Gott spricht hier selbst (als εἷς) zu Abraham V. 1: *Ἐγώ εἰμι ὁ θεός σου*, V. 2: *καὶ θήσομαι τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σοῦ*, V. 4. 5: *καὶ ἐλάλησεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων· Καὶ ἐγὼ ἰδοὺ ἡ διαθήκη μου μετὰ σοῦ· καὶ ἔσῃ πατὴρ πλήθους ἐθνῶν, καὶ οὐ κληθήσεται ἔτι τὸ ὄνομά σου Ἄβραμ· ἀλλ' ἔσται τὸ ὄνομά σου Ἀβραάμ· ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε* (vgl. Röm. 4, 17). Besonders muss Paulus V. 7. 8 im Auge gehabt haben: *Καὶ στήσω τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον σοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός σου*[1]) *μετὰ σὲ εἰς τὰς γενεὰς αὐτῶν, εἰς διαθήκην αἰώνιον εἶναι σοῦ θεὸς καὶ τοῦ σπέρματός σου μετὰ σέ. καὶ δώσω σοι καὶ τῷ σπέρματί σου μετὰ σὲ τὴν γῆν ἣν παροικεῖς κτλ.* Hier haben wir nicht bloss jene *διαθήκη προκεκυρωμένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ*[2]), welche das später hinzugekommene Gesetz nicht aufzuheben vermag (Gal. 3, 15 f.), sondern auch den Einen, von welchem Paulus V. 20 im Gegensatze gegen die Vielheit der Engel und des Mittlers bei der Gesetzgebung schliesslich sagt: *ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν*. Mit Rücksicht auf die Hauptbeweisstelle 1 Mos. C. 17, welche Paulus auch den Galatern mündlich ausgelegt haben wird, wird hier gesagt: Gott aber (welcher den Bund mit Abraham und seinem Samen bekanntlich selbst und unmittelbar geschlossen hat) ist Einer," ohne alle Vielheit[3]). Der Bund des Gesetzes, welcher dar-

1) So *cod. Vat.*, mit welchem Paulus sonst mehr übereinstimmt. Dagegen *cod. Alex.* genauer nach dem Hebräischen: *ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός σου.*

2) Das Bündniss, von welchem Philo in *Genes. sermo* III, §. 42 (*Aucher.* II. p. 210) sagt: *Huius prototypi foederis forma est ab ideis et incorporeis mensuris rebusque compacta, quibus perfectus fuit hic mundus.*

3) Redet doch auch Philo bei Gelegenheit von 1 Mos. 17, 1 f. davon, dass Abraham *τῷ ἑνὶ μόνῳ προσκεκλήρωται θεῷ*, auf dem königlichen Wege *τοῦ μόνου βασιλέως καὶ παντοκράτορος* geht, *de gigant.* §. 14, p. 271. Paulus lässt uns bei dem Gotte, dessen Einheit er V. 19 hervorhebt, um so mehr nur an den Gott, welcher die Verheissung gegeben hat,

auf durch Engel und einen Mittler (Moses), also in der Vermittelung durch eine Vielheit verordnet ward, kann die Ewigkeit dieses Verheissungs-Bundes nicht aufgehoben haben. Er erweist sich schon durch die Vielheit, welche bei ihm an die Stelle der göttlichen Einheit trat, als ein ganz verschiedener, welcher nur in den menschlichen Uebertretungen, in der pädagogischen Zucht der Menschheit auf das *σπέρμα* der Verheissung hin seine vorübergehende Bedeutung hatte.

Nachdem der Apostel den Unterschied des Gesetzes von der Verheissung so scharf hervorgehoben hat, begreifen wir vollkommen den Einwurf, welchen er sich selbst macht: ob denn das Gesetz als ein ganz verschiedener Bund am Ende wohl gar den Verheissungen zuwider sei? Weist Paulus nun auch diesen Einwurf, welchen man seiner Auffassung des Gesetzes von gegnerischer Seite machen konnte, entschieden zurück, so hat er doch auch an dieser Stelle seines Briefs die untergeordnete und vorübergehende Bedeutung, welche er der Gesetzes-Religion überhaupt zuschrieb, die völlige Erhabenheit des Christenthums über den Mosaismus aus dem mosaischen Gesetzbuche selbst dargethan.

---

denken, als er gleich darauf (V. 21) die *ἐπαγγελίαι τοῦ θεοῦ* (*τοῦ θεοῦ* ist hier mit Unrecht von Lachmann bezweifelt worden) erwähnt. Dem *ἑνὸς οὐκ ἔστιν* des Gesetzes-Mittlers steht das *ἑνὸς* (*θεοῦ*) *εἶναι* der Verheissung gegenüber. Die Fassung des Gegensatzes ist nicht anders, wie wenn Paulus Gal. 4, 24 f. der *διαθήκη* der Knechtschaft vom Berge Sinai, *ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ — συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ*, nicht die *διαθήκη* der Freiheit, sondern sofort V. 26: *ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστὶν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν*, gegenüberstellt.

VII.

Zur Kritik der apokryphischen Bücher des Alten Testaments.

Von

Prof. Dr. **F. Hitzig.**

1. Das Buch Judith.

Dass unserem griechischen Texte des Buches Judith ein hebräischer zu Grunde liege, daran lässt sich hinter dem Uebersetzungsfehler *τοῦ πρίονος τοῦ μεγάλου* 3, 9 (משׂור statt מישׁור) nicht zweifeln; eine Assonanz wie *σὺ ῥάξον καὶ κάταξον* 9, 8 kommt hiegegen schwerlich auf. Trifft das Buch jedoch in so späte Zeit, wie mit mir Volkmar annimmt, so war das Original neuhebräisch geschrieben; und nun kommt es darauf an, ob durch das Medium hindurch ausreichend Merkmale vortreten, an welchen dieses Hebräisch als nicht alttestementlich, als jünger, als anders geartet zu erkennen steht. Der Natur der Sache nach werden wir für diesen Zweck fast ausschliesslich auf Eigennamen, welche der Uebersetzer im Wesentlichen belassen musste, uns angewiesen sehn.

Von solchen finden sich nun einmal hier Formen, welche, an sich spätere, im A. Test. hebräischen wie griechischen Textes, in den jüngsten kanonischen Büchern wie in den Apokryphen nicht weiter zu entdecken sind. So heisst die bekannte Stadt יִזְרְעֶאל, *Ἰεζραέλ*, hier *Ἐσδρηλών* oder *Ἐσδρηλώμ* C. 3, 9. 4, 6 — 1, 8. 7, 3. Das Wort steht an allen diesen Stellen im Genetivverhältnisse, und da ander-

wärts auch Ἐσδράηλα formirt wird, so könnte man Ἐσδρή-λων accentuiren als Gen. des Plurals, käme nur daneben nicht auch Ἐσδρηλώμ vor. Die beiden Formen könnten sich wie פְּרִים und פִּרְיוֹן verhalten, wahrscheinlicher ist Ἐσδρη-λώμ nur im Griechischen Verstärkung wie Ἐσρώμ gegenüber von חֶצְרוֹן; das Original wird allemal יזרעאלון geboten haben. Den Gedanken an griechischen Gen. Plur. verwerfen wir auch eines zweiten Beispieles halber. Unter dem Bache Ἀβρωνᾶς 2, 24 verstehen die Ausleger mit Recht den Chaboras. Derselbe heisst im A. Test. neben חבור auch כְּבָר; und in unserem Texte stand jedenfalls חברון, nicht חֶבְרוֹן, sondern חֲבָרוֹן zu punktiren, und, scheint es, mit dem syrischen Artikel versehn, gleichwie man auch נחל הבשור sagen kann (1 Sam. 30, 9). Vielleicht war die Form syrisches Diminutiv [1]; aber diese Diminutive sind dem alttestamentlichen Syriasmus gleichfalls fremd. Hieher ziehen wir schliesslich noch die Form Ὀκινά 2, 28. Der betreffende Ort kann nur in der Nähe von Dora, Δούρ, gelegen haben; es ist die alte Königsstadt יָקְנְעָם am Carmel gemeint. Der Uebersetzer fand in seinem Texte יָקְנְעָה, gleichwie der König Abijam in der Chronik Abija genannt wird; allein früher ist יקנעה selbst, die abgestumpfte Form, nirgends anzutreffen.

Unter der Verkleidung Αἰσωρά C. 4, 4 hat man חָצוֹר erkannt: wir haben nicht nöthig, in der Form ein Verderbniss zu sehn, d. h. sie unerklärt zu lassen. Wie z. B. in שַׁבָּת wurde der lange Vokal erst durch Verdoppelung compensirt, diese sodann weiter durch den Diphthong: arabisches شَيْطان für שָׂטָן im Hebräischen ist vollkommen

1) Der Vfr. hat ihn vielleicht da gesehn, wo er noch klein ist, und nennt ihn desswegen auch χείμαῤῥος = נַחַל. Die Sache ist nicht erheblich (s. Hiob 20, 17); für das Wahrscheinlichste halte ich, dass das Original von den (sehr zahlreichen) Bächen in der Mehrzahl sprach, aus welchen der Chaboras zusammenfliesst.

analog. Seit Alexander die Völkerschranken gesprengt hat, drängen sich die Araber in Syrien immer mehr vor; und es wäre nicht zu verwundern, wenn sich dieses Vordringen auch auf sprachlichem Gebiet bemerklich machte. Indess das Hebräische wurde in der Seleucidenzeit vielmehr vom Syriasmus überfluthet; und noch 1 Macc. 11, 67 stossen wir auf die Formirung *Ἀσώρ* neben *Κάδης* V. 63. Wenn nun aber Josephus (Jüd. Kr. IV, 2, 3) für Letzteres *Κύδοισσα* schreibt, d. h. das arab. Diminutiv قُدَيْس, so dürfen wir *Αἰσωρά* für *Ἀσώρ* beiordnen, und gelangen so über die Zeit des ersten Buches der Maccabäer in nachchristliche herunter. Wie dort *Κύδοισσα*, so trägt Judith 7, 18 der heutige Wadi el ahmar bereits den gleichfalls arabischen gleichbedeutenden Namen *Μοχμούρ*, d. i. مُحْمُور; durch *Κυαμών* 7, 3 scheint das heutige Fûlah (فولة) wiedergegeben zu sein; und die *Χελλαῖοι* vollends 2, 23 legen die Frage nahe, ob nicht damals schon Babel 'Hillah, حِلَّة, geheissen habe. Die geographische Lage (westlich vom Euphrat, Marâçid I, 315) entspricht so genau, dass man *Χαλδαίων* statt *Χελλαίων* vermuthet hat; aber schwerlich kam der Name auf, so lange die Stadt noch sie selber war; und in dem Maasse, dass wir in der Zeit hinaufrücken, verringert sich seine Wahrscheinlichkeit.

Schrieb der Vfr. neuhebräisch, so in einer todten Sprache. Diejenige, in welcher sein Denken lebt, seine Muttersprache ist syrisch; und leicht dürfte sein Hebraismus davon Spuren zeigen. Da beweist nun an sich zwar ein Eigenname wie *Βαικτιλαίθ* 2, 21, d. i. בֵּי קְטִילָה אִית = Ort (da) Gemetzel ist (vgl. יִשָּׂשכָר, d. h. יֵשׁ שָׂכָר), nicht streng; seine Kenntniss aber eines so unbedeutenden Punktes dürfte der Schreiber an Ort und Stelle selbst aufgenom-

men haben. Den *Εἰριώχ* 1, 6 deuten schon Handschriften richtig als *Ἀριώχ* (vgl. 1 Mos. 14, 1); die Form erklärt sich aber durch die Analogie des zendischen Airjâna für Arjâna: wie weit nun gen Westen und wie hoch in der Zeit hinauf dürfen wir Bekanntschaft mit einer solchen ostpersischen Wortbildung erstrecken? Räthselhaft geblieben sind den Auslegern die *υἱοὶ Χελεούλ* 1, 7. Ich sehe in dieser Benennung ein Seitenstück zu den בְּנֵי שֵׁת oder בְּנֵי שָׁאוֹן (4 Mos. 24, 17. Jer. 48, 45) = Söhne des Gelärms, des Kriegsgetümmels. *Χελεούλ* scheint das aramäische עִלְעוֹל zu sein = סוּפָה (vgl. Amos 1, 14 mit 2, 2), עלעול aber das sanskrit. halâhala, Kriegsgetümmel, selber; eine semitische Etymologie des Wortes ist nicht aufzutreiben. Ueber ganz Aram war eine nichtsemitische Urbevölkerung verbreitet, theils Sanskrit redend (s. über 1 Kön. 9, 13 zu Daniel S. 9), theils „skythisch", besser „tatarisch" (M. Niebuhr, Gesch. Assurs u. Babels u. s. w. S. 143 ff.); im Aramäischen, zumal der Targumim, findet sich eine Menge solcher fremdartiger Wörter: was von der Art aber in's Aramäische eindrang, ging nicht desswegen von da auch in's Hebräische über; und gleichwohl treffen wir ein solches Wort selber unübersetzt im Hebraismus des Buches Judith.

Wenn ein Kreislauf sich vollendet, so kehrt das Ende zum Anfang zurück; und wie die Schriftsteller seit dem Exil zum Theil an der Hand der Lektüre obsolete Wortformen wieder hervorholen, so kommt auch älteste Rechtschreibung wieder in Aufnahme. Wie z. B. 1 Mos. 3, 22. 6, 3. 1 Kön. 1, 31. 2, 33 wird auch Ps. 75, 10. 92, 9 עֹלָם statt עוֹלָם geschrieben; aber Judith geht hierin weiter, als irgend ein Buch des A. Test. Zwar C. 6, 2 kann der Vfr. שְׁכִירֵי אפרים geschrieben haben (vgl. V. 5), indem er שכרי אפרים Jes. 28, 1 sich so deutete (vgl. zu Spr. 26, 9); und ebenso ist möglich, dass C. 3, 9 im Grundtexte מישור stand, י__ aber nachgehends verblich oder übersehen wurde.

Wenn dagegen C. 8, 1 das Griechische uns einen Eigennamen *Σαρασαδαΐ* bietet statt des richtigen *Σουρισαδαί* (4 Mos. 1, 6. 2, 12. 7, 36. 10, 19), so hat für צורישדי der Uebersetzer offenbar die Schreibung צרשדי vorgefunden, welche nun auch, dass der Vfr. 3, 9 wirklich משרי schrieb, wahrscheinlich macht. Solche beflissene Ausstossung des Vokalbuchstabens, die wie Affektation aussieht, erklärt sich als consequente Durchführung der Regel von Seiten Eines, der die Sprache schulmässig gelernt hat; aus den Zeiten ihres Lebens existirt kein Beispiel weiter. Und was sollen wir von einem Uebersetzer sagen, dem so gar keine Ahnung des Richtigen, keine Ueberlieferung mehr zu Hülfe kam? Wäre das Original auch viel älter, als es in Wahrheit sein kann, in seiner griechischen Gestalt scheidet sich das Buch von allen diesen Uebersetzungen als deren jüngste. Man hat für *Σούρ* C. 2, 28 längst das richtige *Δούρ* vermuthet; allein LXX sprechen anderwärts überall noch *Δώρ* aus (vgl. z. B. Jos. 17, 11 und 1 Macc. 15, 11. 13. 25). Ferner ist, wenn der Uebersetzer *Δούρ* über sich vermochte, auch *Βετυλούα* offenbar seine Aussprache von בֵּית אֱלוֹהַּ — in *Βαβυλών* neben בָּבֶל steht *υ* sogar für volles ֶ — unerhört selbst im Syrischen, wo, abgesehn vom Diphthong in zusammengesetzter Sylbe, nur kurzes und tongedehntes *o* in *u* übertritt. Endlich schreibt er (2, 28) *Ἰεμναά*, während LXX bis in das zweite Buch der Maccabäer (12, 8. 40) herab nur immer *Ἰαμνία* oder *Ἰάμνεια*. Wir dürfen für jene Aussprache mit *u* das Syrische nicht vergleichen; analog wäre vielmehr *suffetas*, *onobuth* statt עֲבוֹות im Pönulus und Augustin's bekanntes *salus*. Allein so sprechen auch die Araber aus z. B. 'Habrûn für חֶבְרוֹן; und nachdem in unserem Buche auf Canaans Boden uns ein arabisches *Μοχμούρ* vorgekommen ist, dürfen wir wohl auch in Bezug auf diese Art der Aussprache geschichtlichen Zusammenhang annehmen. Ebenso

ordnet *Ιεμναά* sich nächst zur arabischen Aussprache Jebnâ (يُبْنَا).

In Vorstehendem sind die sprachlichen Gründe, welche das Buch Judith von den andern Uebersetzungen ausscheiden, nicht erschöpft; ein Eingehn aber in seinen Gräcismus würde textkritische Untersuchungen mit sich bringen, und durch diese würden wir zu weit vom Ziele abgelenkt. Wir wenden uns jetzt vielmehr zu der Frage, was für ein geschichtlicher Hintergrund sich aus dem Inhalte der Erzählung erkennen lasse.

Schildert ein Schriftsteller die Geschichte richtig, so folgt hieraus nichts für verhältnissmässige Zeitnähe, denn der mündlichen Ueberlieferung, welche je länger je mehr erblasst, konnte schriftliche nachhelfen. Wenn z. B. C. 3, 1 Jemnaa als heidnische Stadt erscheint, wie sie zu Nebukadnezar's Zeit das war, so können die Worte gleichwohl zu einer Zeit geschrieben sein, da in Jemnaa jüdische Synedristen sassen. Dagegen kann den Ereignissen selber noch nahe die Sage weder mangeln noch in der Hauptsache fehlgehn; also ist ein Schluss zulässig aus Unkenntniss der Geschichte auf entsprechende zeitliche Entfernung. Nun waltet im Buche Judith eine so greuliche Unwissenheit und Verkehrung der Geschichte, wie in keinem andern Apokryphum, und wie sie je höher in der Zeit hinauf desto unglaublicher wird. Nebukadnezar, der Verbündete Mediens und Zerstörer Ninives, ist hier der Feind Mediens und König von Ninive; und er, der die Judäer in's Exil geführt hat, zieht hier gegen die aus dem Exil Zurückgekehrten (C. 4, 3) zu Felde! Von den Chaldäern wird dem Feldherrn Nebukadnezar's als von einem dritten Volke gesprochen (C. 5, 6. 7); von Babel verlautet kein Wörtchen. Die Möglichkeit einer solchen Stellung zur geschichtlichen Wahrheit begreift sich nur durch die Annahme, dass zur Zeit des Vfs. eine Stadt,

genannt Babel, nicht mehr vorhanden war[1]). Dagegen war zu eben der Zeit, als Babel selbst mit dem Namen vom Erdboden verschwand, Ninive unter dem alten Namen aus seinen Trümmern wieder erstanden (Tacit. Ann. 12, 13), und tritt daher hier an Babels Stelle. Allerdings mit minderem Rechte, als Esr. 5, 13 Cyrus König von Babel heisst; König von Assyrien heissen konnte aber Nebukadnezar schon in sofern, als Babylonien nur ein Theil Assyriens war und das Volk daselbst ebensowohl Assyrer wie die Herren zu Ninive (Herod. 1, 178 vgl. 102). Bestätigt wird, dass Babel nicht mehr existirte, durch die Erwähnung der *Χελλαῖοι* 2, 23, wenn sie anders mit dem Namen 'Hillah zusammenzubringen sind.

Moab erwähnt der Vfr. z. B. 5, 2. 22 vom Standpunkte seiner Erzählung aus; mit den Ἐσεβωνῖται 5, 15 steht er auf seinem eigenen. Sie gemahnen daran, dass auch Strabo neben Judäern und Idumäern die *Γαζαῖοι* und Ἀζώτιοι nennt; und erst bei Josephus, Arch. XII, 4, 11. XV, 8, 5 (Jud. Kr. III, 3, 3) kommt eine Ἐσσεβωνῖτις vor. All diese Namengebung bezeichnet ein Zeitalter, da ursprünglicher Volksverband zerfallen war, und aus seinem Ruin einzelne Städte ihre Selbständigkeit aufbauten. Judith könnte ungefähr zur Zeit des Josephus verfasst sein; aber von einer *προνουμηνία* (Jud. 8, 6) weiss weder er noch das Neue Test., und sie beweist einen Fortschritt der Deisidämonie, die in dem Maasse zunahm, als neue Schicksalsschläge die Fortdauer des göttlichen Zornes bezeugten. Allem dem zufolge träfe die Abfassung des Buches Judith in die Zeit nach Jerusalems Zerstörung durch Titus; es sprechen dafür aber noch andere Gründe.

Erzählt das Buch keine wahre Geschichte, so muss an-

---

1) Ihre Stätte mochten nichtorientalische Schriftsteller noch immer *Βαβυλὼν* nennen; Trajan fand aber daselbst nur Erdhügel, Steine und Trümmer (Dio Cass. 68, 30).

genommen werden, dasselbe beabsichtige vielmehr Ermahnung, und deren historische Einkleidung reflektire Vorgänge und Zustände der Gegenwart in's Alterthum. Die Wahrheit, welche dem Wortlaute abgeht, verleiht den Berichten ihre Beziehung auf Thatsache und Verhältniss von heute; und ihr Werth bemisst sich nach ihrer Zweckmässigkeit. Wenn nun das unhistorische Buch jedenfalls erst seit der Rückkehr aus dem Exil abgefasst ist (vgl. C. 4, 2), und wenn andererseits der Schwerpunkt einer Erzählung, in der es sich um Sein und Nichtsein des ganzen Volkes handelt, nicht dahin fällt, wo eingestandener Maassen (C. 4, 2. 6. 11, 13. 15, 8) auch damals der Mittelpunkt des Volkes war: so könnte Thatsächlichkeit von damals ja nur das Gegentheil motiviren, und es ist der Grund vielmehr einzig zu finden in den Zeitverhältnissen des Vfs. Dergestalt aber die Hauptstadt, von welcher die Fiktion freilich nicht Umgang nehmen durfte, beiseite schieben konnte ein Vfr. erst zur Zeit, da Jerusalem wirklich in den Hintergrund gerückt, in's Dunkel zurückgetreten war, d. h. seit der Zerstörung durch Titus. Bis zu diesem Zeitpunkte hatte seit Jahrhunderten die übergrosse Hauptstadt eines kleinen Landes, weil sie Centralort gesammter Judenschaft des Erdkreises war, mehr als viele andere im Vordergrunde gestanden, und dort fiel immer die Entscheidung. Hier dagegen im Buche Judith dreht die Geschichte sich um eine von Jerusalem weit entlegene Bergfestung, hängt Alles davon ab, ob sie, die den Zugang zum Lande verlegt, sich halten wird oder dem Feinde sich ergeben. An eine genauere Bestimmung der Ortslage Betylua's wird sich ein weiterer Beweisgrund anknüpfen lassen, der das bis jetzt gefundene Resultat bestätigt.

„Betylua", synonym mit Bethel = Gotteshaus, bezeichnet eigentlich (nicht eine Synagoge, sondern) einen Tempel, nachgehends auch die Stadt, zu deren Entstehn der Tempel Anlass ward; ursprünglich mag da ein בית דָּגוֹן gestan-

den haben, wie ein solches noch viel nördlicher im Stammgebiete Ascher erwähnt wird und als Beit Didschân eines sich östlich von Sichem erhalten hat. In Betylua's Nähe lag *Βεθομεσθαΐμ* (בית עֲמַסְתַּיִם), gegenüber von Esdrelon und östlich von der Ebene Dothaims C. 4, 6. Gemäss der Stelle C. 8, 3 erstreckte sich die Gemarkung Betylua's bis in diese Ebene, bis in das Feld „zwischen Dothaim (im Südosten, s. Robinson, Neuere bibl. Forsch. S. 158) und Belamon" (d. i. בַּעַל הָמוֹן), welches mit dem vom Götzendienste benannten Jábud im Nordosten der Ebene übereinzukommen scheint. Wenn nun Bethomesthaim gegenüber von Esdrelon liegt, und C. 7, 3 die Länge des assyrischen Heeres von Betylua bis Kyamon (= Fuleh) gemessen wird, welches seinerseits ein Gegenüber Esdrelons bildet: so scheint von den beiden Städten, welche die Gebirgspässe sperren, Betylua die westlichere zu sein. Die Stadt lag auf einem Berge C. 10, 10, doch nicht auf dem Gipfel selbst C. 6, 12, und unterhalb entsprangen Quellen C. 6, 11 oder eine Quelle 7, 3 in einem Tiefthal (*φάραγξ* oder *αὐλών*) C. 12, 7. 13, 10. 7, 3, welches zum assyrischen Lager, also in nördlicher Richtung hinabführte. Allem dem zufolge wird Betylua in nächster Nähe des heutigen Kafr Kûd (vgl. Robins. S. 157) zu suchen sein.

Aber also gehörte Betylua gleichwie das östlicher gelegene *Γιναία* (Joseph., Jüd. Kr. III, 3, 4), d. i. Dschenîn, zu Samaritis; und eine Landschaft Samaritis scheint zu des Vfs. Zeit nicht mehr existirt zu haben. Der Name *Σαμάρεια* wird zwar C. 4, 4 genannt, bezeichnet aber, da der *αὐλὼν Σαλήμ* besonders genannt wird, vermuthlich die Stadt; im hebr. Texte stand ohne Zweifel שמרון, und der Begriff dagegen *Σαμαρεῖτις* ist verschwunden. Keine Spur mehr von jenem eigenen, mit den Juden in ewiger Zwietracht lebenden Völkchen der Samariter. Noch 1 Macc. 5, 46 verlegt den Zugang zu Judäa die Stadt Ephron (vgl. 2 Chron.

13, 19) tief im Süden Sichems, welche 2 Macc. 12, 27, weil die VV. 1 Macc. 5, 52. 53 von ihrer richtigen Stelle hinter V. 45 durch Homöoteleuton verschlagen sind, mit jenem andern עפרון (*Γεφροῦς* Polyb. 5, 70) verwechselt werden konnte. In unserem Buche dagegen hebt mit der nördlichen Grenze von Samaritis Judäa an C. 4, 7; in dem Gebirgslande, dessen das Gebiet Samariens (C. 4, 4) einen Theil ausmacht, wohnen die Kinder Israels C. 5, 1, und es fällt dem Vfr. nicht von weitem ein, einen Unterschied zu machen und Ansprüche der Samariter auf israelitische Nationalität zu bekämpfen. So aber sich zu ihnen stellen, sie nicht einmal erwähnen, überall in ihrem Lande Juden wohnen lassen, konnte der Vfr. erst dann, als die Samariter zu gänzlicher Bedeutungslosigkeit herabgesunken und im eigenen Lande überall von den Judun verdrängt waren. Allein auch nach Johannes Hyrkan und nachdem Samaritis unter König und Ethnarch Jerusalems gebeugt worden, erhielt sich ein samaritisches Volk im eigenen Lande fort. Noch unter dem Landpfleger Cumanus führten sie mit den Juden blutige Händel (Joseph., Arch. XX, 6 vgl. Tacit. Ann. 12, 54); und im Kriege des Vespasian nahmen sie gegen die Römer eine feindliche Stellung ein (Joseph., Jüd. Kr. III, 7, 32). Durch die Niederlage, welche ihnen damals Cerealis beibrachte, wurde das Volk fast vertilgt, und während das unverwüstliche Volksthum der Juden neues Leben sprosste, erhielten die Samariter sich fortan nur in vereinzelten Gliedern als religiöse Sekte.

Haben wir die Veranlassung für Entstehn und Farbe des Buches in Zeiten nach Jerusalems Zerstörung zu suchen, so weiss ich allerdings keine andere Weltlage und kein Ereigniss, woraus Judith sich erklären liesse, worauf hier Bezug genommen sein könnte, als die Zustände Syriens in Trajan's Kriege mit den Parthern und den jüdischen Aufruhr um jene Zeit. Somit würde Nebukadnezar Typus

eben jenes römischen Kaisers, und will man durch Ninive Rom abgebildet sehn, so kommt die Einwendung, üblicher Typus Roms sei Babylon, hiergegen nicht mit Beweiskraft auf. Diess geschieht in Büchern einer Zeit, da Babel selbst mit seinem Namen noch nicht vom Erdboden verschwunden war, wie z. B. in der Apokalypse; und wenn der König Babels nach Ninive übergesiedelt werden konnte, so mochte leicht auch jene Funktion, Vorbild Roms zu sein, ebendorthin übertragen werden. Gleichwohl scheint auch mir im Buche Judith Ninive nicht Rom abzubilden, sondern dieselbe Stadt wie auch im Buche Tobit, zu welchem wir jetzt übergehn wollen.

---

2. Das Buch Tobit.

Der unmittelbare Vorgänger von Judith im griechischen Kanon trägt zu letzterer Schrift auch einige Verwandtschaft. Beide Erzählungen verfolgen mit erdichteter Geschichte einen paränetischen Zweck, nehmen beide in feindlichem Sinne sich um Ninive an; und wenn Jud. 9, 1 gleichzeitig mit einem Gebete in Betylua das Rauchopfer zu Jerusalem dargebracht wird (vgl. Ps. 141, 2. Offenb. 5, 8), so wird Tob. 2, 16 (vgl. 7) Gebet erhört, welches von zwei aus einander liegenden Orten am gleichen Tage gen Himmel steigt. Im Uebrigen sind diese Schriftstücke verschieden geartet. Einmal spinnt Tobit lediglich ein Familienleben ab, wofür die Weltgeschichte nur den Rahmen liefert; und diesen konnte der Vfr. brauchen wie er ihn fand, so dass die historische Wahrheit hier nicht wie im Buche Judith verunstaltet wird. Wenn in letzterem dagegen Alles natürlich zugeht, nur eben in unwahrscheinlicher Weise, so setzt Tobit den Hebel des Wunderbaren an und verbindet mit Gespensterglauben Quacksalberei. Ferner ist in Judith der geschichtliche Hergang selber die Lehre, das Buch ermahnt indirekt; in Tobit hin-

wiederum wird Belehrung, und zwar anderen Inhaltes als dort, auch ausdrücklich aufgedrungen C. 4, 5. 7. 10. 16. 12, 6—9. 14, 11. Endlich ist unser griechischer Tobit Original. Hieran lässt wiederholtes *καλὸς καὶ ἀγαθός* C. 5, 14. 7, 7 und *τὸ νῦν ἔχον* 7, 11 keinem Zweifel Raum; wer das Verhältniss von ursprünglichem Griechisch zu griechischer Uebersetzung anschauen will, der vergleiche zu *διότι λυσιτελεῖ μοι ἀποθανεῖν ἢ ζῆν* C. 3, 6 die LXX Jon. 4, 8 (*καλόν μοι ἀποθανεῖν με ἢ ζῆν*). Zwar hat man Uebersetzungsfehler eingewendet. Allein die Worte z. B. C. 9, 6: *καὶ εὐλόγησε Τωβίας τὴν γυναῖκα αὐτοῦ* haben, vor C. 8, 8 eingeordnet (vgl. Neh. 8, 6), ihren guten Sinn. Von einer Handschrift her mit doppelten Columnen, wurden sie an die falsche Stelle verschlagen; zwischen C. 4, 7 und die Wiederholung V. 16 legt sich ungefähr ein gleich grosser Raum, und der Text ist auch sonst vielfach fehlerhaft. So muss z. B. C. 10, 5 offenbar *σὺ μέλει* (vgl. *μαστιγώσει* 13, 9) *μοι*, dagegen C. 13, 18: *ὅς ὕψωσέ σε* gelesen werden; C. 6, 10 ist *τῇ Ῥάγῃ* ein Einschiebsel fremden Sprachgebrauches (vgl. C. 1, 14. 4, 1. 20 ff.); falsche Lesarten C. 3, 15. 16 hat Fritzsche verbessert. Eine einzige Stelle, die bisher ungenügend erledigt worden ist, könnte uns irre machen, die Worte C. 4, 17: *ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων*, denn hier liegt das Versehen לְחֶמְיךָ aus רַחֲמֶיךָ [1]) (vgl. Sir. 18, 10) klar am Tage. Allein dasselbe kann, auch wenn es nicht ein Anderer begangen hat, auf Lektüre beruhen, kann ein Citat sein, und wird sich dergestalt mit Ephes. 5, 14 (vgl. Ps. 44, 24), Joh. 7, 38 (vgl. Jes. 49, 10) zusammenfinden. So viel hebräisch, um es als Schriftsteller zu handhaben, verstand der Vfr. auf keinen Fall mehr. Ein sonst unbekannter Eigenname, dessen er gedenkt, *Ἀχιάχα-*

---

1) Umgekehrt; Esr. 5, 53 *χάῤῥα* aus חָלָה, der Erklärung (vgl. 3 Mos. 8, 26) von שמן Esr. 3, 7.

ρος, d. h. אֲחִי עָקָר, war ebenso gewiss durch die Wirklichkeit gegeben, als die Leviratsehe den בֶּן־דוֹדוֹ (Richt. 10, 1. 2 Sam. 23, 9) mit sich brachte. Hingegen aus einem in hebräischer Schrift vorgezeichneten Schalmaneser konnte kein Uebersetzer Ἐνεμεσσάρ (C. 1, 15. 13. 2) machen, wohl aber so, wer ursprünglich griechisch schrieb, einen ausländischen, auch der Gegenwart fremden Eigennamen verstümmeln. Wie es mit dem Hebraismus des Vfs. bestellt war, zeigt schon der Name Τωβίτ. Nach Analogie von עִבְרִית = עִבְרִיָּה glaubte er aus טוֹבִיָּה auch טוֹבִית bilden zu dürfen; allein טוביה ist ja eigentlich טוֹבִיָּהוּ (Sach. 6, 10), und eine Form טובית ohne ein טוֹבִי etwa statt טוב oder טוֹבָה ist als Eigenname vollends eine Unmöglichkeit.

Schauplatz der hier erzählten Geschichte ist mit Ninive Medien, und desshalb Tobit ein Bürger des Zehnstämmevolkes C. 1, 1 (vgl. 2 Kön. 17, 6. 18, 11). Der Geschichte zuwider läuft nur, dass nach Sennacherim (Sanherib) unbehinderter Verkehr zwischen Ninive und Medien sich wiederherstellt (vgl. C. 6, 5. 10, 13 ff. mit 1, 15): wie das in Wirklichkeit zur Zeit des Vfs. der Fall gewesen sein mag, als das aus seinen Trümmern neu erstandene Ninive zu Medien gehörte. Aus welchem Stamme immer, der israelitische Vfr. war ein Jude, wie seine Gesetzerfüllung C. 1, 6—8 und seine Begeisterung für Jerusalem C. 13, 9—18 zu erkennen geben. Dass Volksgenossen des Tobit von vorn herein in Städten Mediens wohnen C. 1, 14. 3, 7, die Wahl des Landes, woselbst die Geschichte abspielt, und dass empfohlen wird, von Ninive nach Medien zu wandern (C. 14, 4. 8. 10), erklärt sich am einfachsten durch die Annahme, dass er selber eine Gegend jenseit des Tigris als seine Heimath ansah. Die Thatsache, dass er griechisch schreibt, steht in Zeiten jedenfalls nach Alexander der Annahme nicht entgegen; und durch seine Kenntniss des persischen Ἀσμοδαῖος (C. 3, 8. 17) würde sie bestätigt. Er war aber nicht

nothwendig dort eingeboren, ein Meder, wie jener im Talmud oft genannte Nahum, sondern ist nach seinem eigenen Rathe C. 14, 4 vielleicht selber erst eingewandert. Wenigstens scheint er Galiläa genau zu kennen (C. 1, 2), wogegen er C. 6, 2 da den Tigris fliessen lässt, wo er einen der zwei Flüsse gleichen Namens (Herod. 5, 52), nämlich den grossen Zâb nennen sollte (Xenoph. Anab. II, 5).

Wenn der Schreiber des Buches, obgleich in Medien lebend, weder persönlich noch in seinen Voreltern als Angehöriger des Zehnstämmevolkes weggeführt wurde, und sofern er griechisch schreibt, trifft er nothwendig in Zeiten von Alexander abwärts; zu bestimmen bleibt, wie spät? und ich glaube, dass wir über die Epoche Christi heruntergehn müssen. Beim Hellenisten ist aus der Unwissenheit im Hebräischen so wenig etwas zu schliessen, wie aus dem Mangel an Ursprünglichkeit, wenn z. B. C. 2, 14. 3, 10 Hiob (C. 2, 9. 7, 15), C. 3, 6 Jonas und nochmals 3, 10 die Genesis (C. 42, 38) nachgeahmt wird, oder aus der Unfähigkeit richtig und anschaulich zu schildern; hingegen setzt sich uns aus der erzählten Geschichte selbst eine Anschauung zusammen von den Zuständen der jüdischen Nation, wie der Vfr. in dieselben eingefangen war, und hieraus wird sich für das Zeitalter etwas entnehmen lassen.

Was zunächst auffällt: die Judenschaft erscheint nicht mehr in einem Gemeindeverband etwa unter eigenen Vorgesetzten, wie z. B. noch im Büchlein Susanna; sie leben vereinzelt, wenn auch an einem Orte mehrere C. 1, 16 ff. 11, 16, eine Familie da 7, 1, dort eine andere 9, 5. Der Jude des Buches Tobit hat nur ein Familienleben, das durch gelegentlichen Ehezwist C. 2, 13 ff., durch Verheirathung der Kinder u. s. w. zum Begräbniss verläuft (vgl. 1, 17. 2, 3 f. 4, 17. 14, 10. 12); wir denken uns aber die Lage der Juden im Auslande, wie sie durch die Seleuciden ihnen geschaffen wurde, mit Fug ganz anders. Durch diese erhielten sie in den Städten

Bürgerrecht (Joseph. Arch. XII, 3, §. 1. 2. g. Ap. 2, 4), wurden sie etwa auch nach Mesopotamien verpflanzt, um massenhaft zusammenzuwohnen (Arch. XII, 3, §. 4); in Ephesus, Damask u. s. w. trieben sie wie Andere Handel und Wandel (Bf. Jak. 4, 13). Damit gliche sich aus, dass die Juden in unserem Buche nicht den Acker bauen (gegen Jes. 36, 17), ihre Habe ist lauter bewegliche (10, 10), aber dieselbe geflüchtet C. 1, 14, und im Allgemeinen herrscht Armuth. Ein Einzelner schwingt sich etwa auf 1, 13. 21, unterstützt seine Volksgenossen 2, 10, lässt sich zu ihnen herab 11, 17; aber die Betonung des Almosenreichens (C. 1, 3. 16. 4, 7. 16. 12, 8. 9. 14, 2. 10) beweist, dass es viele Hülfsbedürftige und Bettler gab, und die Noth verleitet eine ehrbare Jüdin, bei Liebeshändeln die Zwischenträgerin zu machen C. 2, 11. 12[1]). Den Zuständen entsprechend zieht sich durch das ganze Buch eine gedrückte, trübe Stimmung; es wird unverhältnissmässig viel gebetet, getrauert und geweint (C. 2, 7. 3, 1. 10. 5, 18. 7, 6. 7. 10, 4. 11, 8), wenn auch die Geschichte selbst zu einem zufriedenstellenden Schlusse gedeiht.

Schon vor Jerusalems Zerstörung kamen jüdische Kaufleute nach Adiabene, der Landschaft, woselbst Ninive liegt (Jos. Arch. XX, 2, §. 3. 4), und bereits zu jener Zeit mögen auch in Medien manche Juden gewohnt haben. Das Buch Tobit kann aber Obigem zufolge nicht wohl früher geschrieben sein, als nachdem die Lage der Judenschaft, wie wir sie aus den Zeiten bis zu jener Katastrophe hin kennen, sich gewaltig verschlimmert hatte. Partielle Schicksalsschläge, wie jener Jos. Arch. XVIII, 9, der die babylonisehen Juden traf, reichen zur Erklärung nicht hin; nur die Vernichtung des jüdischen Staatslebens durch die Römer mochte solche Ruinen, Vereinzelung und Verkümmerung im Elend hinterlassen, wie

1) Die Stelle wird gemeinhin nicht verstanden. *Κυρίαι* heissen die Mädchen vom 14. Jahre an (Epikt. Man. C. 40), *οἱ κύριοι* sind die jungen Herren; der Buhlerlohn 1 Mos. 38, 17 ist hier Kupplerlohn.

das Buch Tobit sie abschattet. Von da an mögen die Juden auch zahlreicher z. B. gen Medien ausgewandert sein, und Verhältnisse, wie Tobit sie voraussetzt, konnten vorkommen. Wie Adiabene war auch Medien ein Vasallenstaat Parthiens (vgl. Jos. Arch. XX, 3, §. 3. 4), Krieg hatte auch schon früher (Arch. XX, 4, §. 2) den Verkehr unterbrochen (vgl. Tob. 1, 15), und für den Hass der Einheimischen (vgl. Tob. 1, 17—19. 2, 3) gegen die Juden war vielleicht der Abfall der adiabenischen Königsfamilie zum Judenthum (Jos. a. a. O. 2, 3. 4. 4, 1) erster Ausgangspunkt. Sei dem aber, wie ihm wolle, wenn der Jude Tob. 5, 21. 8, 4 sogar in der Gattin und der Braut vor allem die *ἀδελφή*, die Volksgenossin sieht, so weist dieser Umstand auf ein stark ausgeprägtes Nationalgefühl, welches entsprechenden Druck des Volkes zu seiner Voraussetzung hat. Es ist der Jude, welcher nur einem Juden den Weg weist oder ihn zu einer Quelle führt (Juven. 14, 103); die jüdische *internuncia* C. 2, 12 erinnert an jene Juv. 6, 543 ff.; und endlich hat auch die Aeusserung C. 3, 8: *ἤδη ἑπτὰ ἔσχες, καὶ ἑνὸς αὐτῶν οὐκ ὠνομάσθης,* merkwürdige Aehnlichkeit mit Ev. Joh. 4, 18.

Die vorstehenden Beweisgründe sind so beschaffen, dass es sehr von der Beschaffenheit des Lesers abhängen wird, ob er sich durch sie überzeugen lasse; aber wir haben auch nach allen Seiten hin ein Resultat gesucht, das auf kürzerem Wege zu finden war. Eine Verödung Jerusalems, wie sie der Vfr., kein Prophet, C. 14, 4 weissagt, lag ihm kraft C. 13, 10 f. 16 f. als Thatsache vor; denn er prophezeit hier vielmehr Neubau, ohne vorher Zerstörung in Aussicht zu stellen. Er setzt sie also voraus, kann diess aber, was jüdischen Herzen fast unmöglich fiel zu glauben, nur dann, wenn es als unläugbare Wirklichkeit sich aufdrang. Und wofern zu seiner Zeit die Stadt wieder aufgebaut und also der Sachverhalt weit hinter dem Ideal zurückgeblieben war, so wurde ihm eben dadurch der Weg verlegt, sich den Neubau so prächtig vorzu-

stellen. Dess zum Beweise anerkennt er im *vatic. ex eventu* C. 14, von jener frühern Verödung Jerusalems redend, V. 5, dass sie den Tempel *οὐχ οἷος ὁ πρότερος* wieder aufbauen werden; und für den ihm selbst erst künftigen Neubau borgt er auch in Wahrheit Farben von einem Schriftsteller der Zeit, da ein erstes Mal Jerusalem in Trümmern lag (vgl. V. 16. 17 mit Jes. 54, 11. 12). Der Umstand, dass die Weissagung, welche als Gotteswort eintreffen muss, sich bisher nicht erfüllt hatte, bestimmt unsern Vfr., ihre Erfüllung nunmehr von seiner Zukunft zu fordern, nachdem Jerusalem wiederum zerstört ist. Wann aber war diess? Man könnte sich zu der Annahme versucht fühlen, die Gegenwart des Vfs. treffe in den Zeitraum vom Jahre 145—148 der Seleuciden, da wirklich Jerusalem in Ruinen lag (1 Macc. 1, 31. 3, 45. Ps. 79, 1). Allein wenn es sein Bedenkliches hat, eine so kurze Periode abstecken zu müssen, so wird die Epoche des Epiphanes auch durch gar nichts in dem Buche angedeutet. Und doch musste der Vfr., auch wenn er im fernen Medien lebte, eine Zeit des unentschiedenen Kampfes um die heiligsten Güter mit der regsten Theilnahme verfolgen; er konnte sie unmöglich nur so als vollendete Thatsache hinnehmen und gleichzeitig ein vor andern lebloses Buch schreiben. Entscheidend scheint, dass C. 13, 10 auch der Tempel (*ἡ σκηνὴ αὐτοῦ*) wieder gebaut werden soll [1]). Unter Epiphanes wurde er beraubt und entheiligt (1 Macc. 1, 21. 54 f.), auch wurden seine Thore angezündet (1 Macc. 4, 38. 2 Macc. 1, 8. 8, 33); aber zerstört wurde er nicht, vielmehr nur für heidnischen Cultus eingerichtet. Zerstört wurde er erst durch Titus; letztere Katastrophe also, welche den Tempel und die Stadt

1) Die Stelle C. 14, 5 ist nicht mit beizuziehn; denn, dass hier nicht vom nämlichen Neubau die Rede ist, liegt am Tage. Wenn C. 13, 16. 17 die Stadt herrlicher, als sie je war, wieder aufgebaut wird, wie würde es sich reimen, dass der Tempel geringer, als der historische, hergestellt werden soll?

gleichmässig traf, ist diejenige, auf welche das Buch Tobit zurückschaut.

Also seit Jerusalems Untergang im Jahre 70 n. Chr. ist das Buch Tobit verfasst; es fragt sich nun noch: Wie lange nachher?

Wenn C. 14 die Zerstörung Ninive's geweissagt und berichtet wird, so kann das nicht bloss als müssige Rede zur Einkleidung gehören, sondern der Vfr. thut es geflissentlich in Verfolgung seines Zweckes. Auch anderwärts, wie z. B. im Prediger und im Hohen Liede, wird zu Schluss im letzten Capitel die eigentliche Lehre des Buches ausgesprochen; dass der Fall hier ähnlich, dafür sprechen folgende Gründe. Erstens legt der Vfr. offenbar einen Nachdruck auf diesen Punkt, sofern er hinter V. 4 wiederholt V. 8. 15 darauf zurückkommt. Sodann wird Tendenz schon dadurch wahrscheinlich, dass der Vfr. darauf besteht V. 4. 8, des Jonas Weissagung werde sich erfüllen, da doch im Buche Jonas selber Gott sein Drohwort sich leid sein lässt und die Nichterfüllung rechtfertigt (Jon. 3, 10. 4, 10. 11): solche Abweichung vom vorgezeichneten Wege führt auf das Wirken einer besondern Triebfeder. Drittens ist auch desshalb nicht an blosses Phantasiespiel zu denken, weil mit dem Schicksale Ninive's der Rath motivirt wird, nach Medien zu wandern; dreimal V. 4. 8. 10 wird diess dem Tobias anempfohlen, und V. 12 gemeldet, dass er die Weisung befolgt habe. Diesen Rath ertheilt in Wahrheit der Autor seinem Leser: wie anders zu erklären, dass er so eifrig sich gebehrdet? Die assyrische Hauptstadt Ninive steht in Rede, — aber nicht um ihrer selbst willen; denn wen hätte sie noch interessirt? Mit dem ehemaligen Ninive sieht er es ab auf das neue entweder oder ein neues. Auf das neue, das wiederaufgebaute Ninive? Allein dieser Ort hob sich nie zu besonderer Bedeutung, stand nie in einem Gegensatze zur Theokratie, zu Jerusalem, wurde auch zu Lebzeiten des Vfs. nicht zerstört. Also ein neues, welches?

Zur Zeit des Vfs. war auf der einen Seite das Volk Gottes noch vorhanden, noch auf dem Plan; gegenüber war an die Stelle Assyriens als fünfte Monarchie, die berechtigte fünfte ausschliessend, das Weltreich der Römer getreten. Wie Babylon für Rom gesagt wird, so muss dessgleichen Ninive entweder ebenfalls Rom vorstellen oder aber einen andern Sitz der römischen Weltmacht. Zu Gunsten Roms nun wüsste ich nichts weiter beizubringen; dass es bereits einen symbolischen Namen führt, spricht eher gegen als für; und V. 15 ginge seiner Beziehung verlustig, oder müsste für unecht erklärt werden. An und für sich würde, wenn Babylon einmal Rom ist, das östlichere Ninive für eine Stadt passen, die nicht so weit wie Rom im Westen zurückläge; und ich stehe nicht an, dieselbe in Antiochia (Epidaphne) zu erkennen. Schon vor der Römerzeit hätte Antiochia als Antitypus Ninive's gelten gekonnt. In der griechischen Monarchie, dem Seleucidenreiche, war die assyrische wiederauferstanden, gleichwie Babylon, Assyriens Erbin, in Rom wiederauflebte, das an die Stelle des Griechenreiches trat. Wie denn der Name Syrer selbst aus „Assyrer“ entstanden ist (vgl. Justin. 1, 2. Herod. 7, 63), so steht auch אַשּׁוּר Jes. 19, 23. Ps. 83, 9 und in כְּתָב אַשּׁוּרִי als Bezeichnung des spätern Syriens, die Seleucidenherrschaft heisst Joseph. Arch. XIII, 6. 7 *ἡ Ἀσσυρίων βασιλεία*, und der dritte Antiochus z. B. ist Sil. 13, 886 assyrischer König. Ausserdem lag wie Antiochia so auch Ninive an einem Orontes. Dieser Name geht auf أَرْوَنْد (= *arvat*, skr. der laufende) zurück, die persische Benennung des Tigris (Burnouf, Yacna S. 248 f. *Add. et corr.* S. CLXXXIII); die Stadt אַרְמַר (= אַרְוָד) hat den Namen vermuthlich von ihrer Lage am Tigris; auch kommt daher noch die Zusammenfassung des Tigris und Euphrat als الرافِدانِ, gemäss

einer im Arabischen beliebten Syzygienbildung. Unter den Römern nun war die Stadt, über deren ungeheure Grösse auf **Winer's** Realrepertorium verwiesen werden mag, unbestritten die dritte des Reiches (**Joseph.** Jüd. Kr. III, 2, §. 4) und gleichsam das asiatische Rom. Hier hatte schon Antonius sich installirt; hier war der Sitz des Proconsuls; von Antiochia zogen die Legionen aus, nach Antiochia kehrten sie zurück [1]); daselbst im römischen Standquartier galt auch römische Sitte und Sprache. Den Provinzialen Syriens musste nachgerade Rom hinter dieser ihrer eigenen Metropolis in den Schatten treten; an Antiochia hingen ihre Hoffnungen, knüpften sich ihre Besorgnisse; die Macht der fremden Herrscher gewöhnten sie sich in Antiochia concentrirt zu sehen. Wir sind nicht genöthigt anzunehmen, dass das syrische Antiochia geradezu auch Ninive hiess, wie z. B. Hierapolis (**Ammian.** XIV, 8, 7), oder wie das mygdonische daneben und schon vorher auch *Νισίβη* (s. z. B. Steph. B.); unsere Ansicht bringt bloss die Forderung mit sich, dass der Vfr. mit seinem Ninive das Antiochia der Römerzeit bezielt habe. Dass letzteres zu einem solchen Antitypus sich sehr gut eignete, mehr nicht, glaube ich dargethan zu haben; und es übrigt nur noch zu zeigen, dass die Sache nicht bei der blossen Möglichkeit geblieben ist.

Da das Buch eine Lehrschrift ist, nicht verfasst vor dem Jahre 70 n. Chr. und der Schreiber eine zeitgenössische Stadt im Auge gehabt haben muss, so könnten wir uns zuvörderst darauf berufen, dass überhaupt keine andere passt; der apagogische Beweis liesse sich unschwer stellen. Im Weitern führt, wenn man auch den letzten Vers als unrecht wegschnitte, schon die Zuversichtlichkeit der Aussage, Ninive werde zerstört werden V. 4. 8, auf die Vermuthung, dass Verheerung seines Ninive dem Vfr. als Thatsache vor-

1) **Josephus,** Jüd. Kr. I, 12, §. 5. II, 10, §. 1. 14, §. 3. 18, §. 9. III, 2, §. 4. VII, 5, §. 2. **Dio Cass.** 68, 18.

lag. Nun ist aber Antiochia wirklich in den Tagen Trajan's und während seiner Anwesenheit daselbst durch ein Erdbeben zerstört worden[1]; und zugleich unterliegt die Echtheit des V. 15 keinem gegründeten Zweifel. Freilich im Hinblick auf diese Stelle wird man einwenden: ja, Antiochia durch ein Erdbeben, aber nicht so Ninive. Allein hierauf erwiedern wir: Uebereinstimmung des Typus und des Antitypus auch in Nebendingen darf nicht verlangt werden; auf die Thatsache selbst, nicht auf Art und Weise kam es an. Der Umstand ferner, dass der Vfr. sich an die Prophetie des Jonas hält, ungeachtet Jehova dort beschliesst, Ninive zu verschonen, heischt noch seine Erklärung und findet sie vollständig, wenn das Orakel auf Antiochia bezogen wird. Ohne Umschweife, kurz und trocken ruft dort der Prophet aus: noch vierzig Tage, und Ninive wird zerstört. Solche Form der Weissagung deutet auf Untergang durch ein Naturereigniss, wofür הפך eine treffende Wortwahl (vgl. 1 Mos. 19, 21. 25. 29), und eignete sie so sehr, auf Antiochia bezogen zu werden, dass der Vfr. über anderweitige Incongruenz sich hinwegsetzte. In dem Ninive ferner des Buches Tobit leben auch Juden, — nirgends in Syrien wohnten sie zahlreicher, als in Antiochia (Joseph., Jüd. Kr. VII, 3, §. 3). Und wenn Tobit seinem Sohne räth, der Katastrophe Ninive's durch Auswanderung nach Medien sich zu entziehn, so ereignete sich ja jenes Erdbeben in Kriegszeiten; und die zwei folgenden Jahre tobte in Mesopotamien, Syrien und bis gen Cyrene Aufruhr der Bevölkerungen und zumal der Juden, während das jüngst besiegte Parthien ruhig blieb[2]. Da musste es wohl, zumal die Römer bald die Oberhand gewannen, für einen Juden

---

1) Dio Cass. 68, 24. Dasselbe ereignete sich am 13. Dec. des J. 115 n. Chr., wie Malalas (XI, 359) berichtet und Volkmar diess im Rhein. Museum, Neue Folge XII, 489 ff. bewiesen hat.

2) Dio Cass. 68, 29—32. Volkmar a. a. O. S. 505 ff.

Syriens rathsam sein, nach Medien zu flüchten, woselbst εἰρήνη μᾶλλον ἕως καιροῦ zu hoffen stand. Wenn nun aber Tobias, um gerettet zu werden, sich nicht aus der Stadt hinweg-, sondern ausser Landes begeben soll in ein anderes, wo Friede sein wird: so flieht er vor Krieg, nicht vor dem Erdbeben; und dieser Umstand widerstritte unserer Deutung, wofern nicht Beides, Krieg und Erdbeben, ungefähr in die gleiche Zeit fiele. Vielmehr, zog das ehemalige Ninive auch das Land mit in's Verderben, so konnte der Vfr. darum es nicht ändern, dass sein neues Ninive ein apartes Schicksal erfuhr; und die Darstellung ist desshalb, nachdem er jenen Typus einmal beliebt hat, so weit schwebend und unbestimmt gehalten, dass die Unähnlichkeit nicht zu Tage tritt: ganz so, wie wir es von einem *vaticinium ex eventu*, das sich nicht selber verrathen will, erwarten dürfen. Unsere bisherige Ausführung aber gedeiht so zu dem Schlussresultate, dass das Buch Tobit nicht vor dem Jahre 116, vermuthlich aber in den nächsten Jahren nach jenem Erdbeben verfasst worden sei.

Also wäre Tobit mit dem Buche Judith ungefähr gleichzeitig, und es mag das Resultat sich wechselseitig zur Stütze dienen. Tobit, ein ursprünglich griechisches Buch, wird man vielleicht noch eher geneigt sein, so tief herabzurücken; was wäre das auch für eine Kritik, welche griechische Literatur der Juden mit ihrer hebräischen zugleich aufhören liesse, statt dass sie ebenda einen neuen Aufschwung nehmen sollte? Auch fällt eine so heikle Unterscheidung wie zwischen Alt- und Neuhebräisch hier weg; und schliesslich geschieht hier der Unbefangenheit durch kein clementinisches Interesse Eintrag.

An obige Untersuchung der Bücher Judith und Tobit noch zuletzt

3) einige Bemerkungen über das Buch Baruch

anzuknüpfen, erlaube ich mir aus einem zwiefachen Grunde. Einmal ergreife ich gerne die Gelegenheit, eine Uebereilung einzugestehn und eine irrige Behauptung zurückzunehmen. Bekanntlich zeigt das Buch Baruch in den zwei ersten Capiteln grosse, gewiss nicht zufällige Aehnlichkeit mit Cap. 9 im Daniel. Die Erscheinung lässt sich auf zwei Wegen erklären: so dass man beide Schriften coordinirt, durch Identität des Verfassers; oder, indem man die eine, Baruch, unterordnet und Abhängigkeit von Daniel annimmt. Vor einigen und zwanzig Jahren, in meiner Psalmenkritik, schlug ich den erstern Weg ein, habe ihn aber seitdem längst als irrig erkannt, und bin der festen Ueberzeugung, dass Baruch das Buch Daniel, wie auch andere kanonische Schriften benutzt hat. Es leitet mich aber noch eine zweite Erwägung, welche auf die vorliegende Frage mehr Bezug nimmt. So lang im Allgemeinen die Apokryphen der LXX theils in die nächsten Jahrhunderte vor Christus gesetzt werden, theils ihre Abfassungszeit dahingestellt bleibt, wird unsere Ansicht, die Bücher Judith und Tobit seien erst im zweiten Jahrhundert nach Christus verfasst, nur mit Mühe oder gar nicht Eingang finden. Es ist keine Brücke geschlagen, auf welcher man aus vorchristlicher Zeit zu Trajan heruntergelange. Vollends bildete da, so lang es allein stand, das Buch Judith eine Ausnahme, und Ausnahmen haben die Wahrscheinlichkeit gegen sich. Also lässt sich auch der Widerspruch, den gegen so spätes Zeitalter des erwähnten Buches Hr. Prof. Lipsius erhoben hat, begreifen und entschuldigen, wiewohl allerdings gesagt werden muss, dass die Untersuchung sich nicht auf das einzelne Apokryphum beschränken, sondern andere dessgleichen in ihren Kreis ziehn gesollt hätte. Diess geschieht nun hier, und jene Kluft nicht auszufüllen, aber zu überbrücken

ist das Ziel, welches ich der folgenden Ausführung gesteckt habe.

Wenn Baruch in seinen verschiedenen Bestandtheilen einmal apokryph ist, in den ersten Capiteln von Daniel abhängt, so haben wir seinen historischen Hintergrund in Zeiten von Antiochus Epiphanes an abwärts anzunehmen, und es muss untersucht werden, ob nicht einzelne Aeusserungen des Buches dermaassen concret angethan sind, dass sie, das Costüme der fingirten Epoche verletzend, nur durch Beziehung auf Thatsache oder Verhältniss nachmaccabäischer Tage sich erklären lassen. Diess vorausgeschickt, bekenne ich nun, dass C. 1, 11. 12 die Erwähnung auch des Sohnes des Nebukadnezar mir seltsam vorkommt, wenn es heisst (V. 11): betet für das Leben Nebukadnezar's, des Königes von Babel, und für das Leben seines Sohnes Baltasar, und (V. 12): dass wir leben mögen unter dem Schatten Nebukadnezar's, des Königes von Babel, und unter dem Schatten seines Sohnes Baltasar. Die Wiederholung selber lehrt, dass Baltasar dem Schreiber nicht bloss zufällig in die Feder schlüpfte, sondern vielmehr eine Realität zu Grunde liegt (vgl. 1 Mos. 41, 32), an welche die Phantasie gefesselt blieb. Wenn nun die Geschichte oder eine spätere Sage zwischen Nebukadnezar und seinem Sohne, dem wirklichen oder diesem erdichteten, ein Verhältniss überliefert hätte, dem ähnlich, welches zwischen Nebukadnezar und seinem Vater zu denken erlaubt ist, so würde jene Coordinirung durchaus unverfänglich erscheinen. Wir könnten nichts gegen sie einwenden, wofern in der Sage Baltasar als Mitregent seines Vaters aufträte; wofern der Thronfolger Baltasar seinem Vater die Juden unterworfen hätte; wenn überhaupt dem Baltasar die Sage noch bei Lebzeiten seines Vaters irgend eine Bedeutung zukommen liesse. Nämlich V. 12 zwar würde sich erledigen lassen. Was hätte es, wenn die Thronfolge Baltasar's gewiss war,

Widersprechendes, dass der Vfr. seine Leute dessen künftige Herrschaft und ihr Befinden darunter in Aussicht nehmen liesse. Allein für sein Leben zu beten V. 11, war es jetzt noch nicht an der Zeit; es müsste denn die Sage ferner gemeint haben, dass unter Baltasar vorzugsweise glückliche Tage für Israel anbrechen würden. Indess der Vers fährt fort: dass ihre Tage seien wie die Tage des Himmels über der Erde; und in diesem Worte wird nicht der Thronfolger geschaut, da die Nachfolge auf dem Throne den Tod des Vaters voraussetzt, sondern der Sohn als Mitregent oder als gleichzeitig neben dem Vater hervorragende, für die Juden bedeutsame Persönlichkeit.

Von der wirklichen Geschichte nun ganz abgesehn, so hält Daniel, welcher allein den Baltasar nennt und von welchem ihn unser Vfr. entlehnt hat, den Nebukadnezar und den Baltasar auseinander, so dass C. 5, 11 den Letztern die Königin-Mutter in Betreff der Regierungszeit seines Vaters belehren muss, und sieht die Beiden absolut nicht gleichzeitig. Wird aber in Baruch mit Versippung von Vater und Sohn das Costüme der angenommenen Zeit verletzt, so müssen wir uns in den Zeiten nach Ant. Epiphanes umsehn, ob sich eine Veranlassung entdecken lasse, ob irgend einmal ein solches Verhältniss eintrat im Bereiche jüdischer Wahrnehmung und von Belang für die Juden. Schwerlich wird aber ein anderes zu finden sein, das auch nur halbweges so genau entspräche, als wenn wir die Aussage auf Vespasian und Titus beziehn. Natürlich können nicht einfache Feldherren, sondern nur regierende Häupter, fremde Beherrscher Israels in Frage kommen; und nun hat nicht nur Titus für seinen Vater den Krieg geführt und ihm die Juden unterworfen, sondern auch Vespasian selber hat wie Nebukadnezar die Juden bekriegt; und auf dem Parallelstandpunkte unseres Buches ist er bereits nach Jerusalems Eroberung Herr Babylons, d. i. Roms, Titus aber sein er-

klärter Nachfolger. Die Worte selbst sind noch zu Lebzeiten Vespasian's geschrieben, bald nach Jerusalems Zerstörung von einem Juden der friedliebenden Partei.

Durch den 2. Vers wird diese Beziehung bestätigt. Noch viel weniger als die VV. 11. 12 lässt er eine Deutung auf den wirklichen Chaldäer zu. Zwar zu sagen, einen Anfangstermin, von welchem aus das Jahr der Zerstörung Jerusalems das fünfte sei, gebe es nicht, wird nicht weit helfen; die Worte ἐν τῷ καιρῷ, τῷ κτλ. beschränken sich vielleicht auf ἐν ἑβδόμῃ τοῦ μηνὸς —: wobei freilich misslich erscheint, dass der Monat selbst nicht angegeben ist; denn schlechthin den 7. Monatstag als den מוֹעֵד (vgl. V. 14) der Einnahme Jerusalems angeben konnte Einer nicht wohl, wenn die Stadt in einem ganz andern Monat erobert worden war. Aber die Stadt wurde damals auch nicht am 7. Monatstage erobert, sondern am 9. (Jer. 52, 6. 39, 2); und wenn die Worte immerhin so gestellt sind, dass die Chaldäer die Stadt genommen und sofort am selben Tage noch angezündet haben sollen: so war das damals auch nicht der Fall; denn erst einen Monat später, am 10. (Jer. 52, 12) oder gemäss der Angabe 2 Kön. 25, 8 am 7. Tage des 5. Monates wurde Jerusalem eingeäschert. Also müsste man die Worte wohl so verstehn, dass nur die Verbrennung, nicht auch die Einnahme an den angegebenen Zeitpunkt geknüpft werde, gleichsam: an dem die Chaldäer das eroberte Jerusalem mit Feuer verbrannten. Wenn dann vollends statt ἐν τῷ ἔτει vielmehr, wie auch schon vorgeschlagen worden ist, ἐν τῷ μηνὶ (τῷ πέμπτῳ) gelesen werden dürfte, so würde Uebereinstimmung mit 2 Kön. 25, 8 leidlich hergestellt und letztere Stelle für das Original der unseren zu halten sein. Allein μηνὶ ist nicht einmal eine Variante; und wenn ἔτει sich zum Verfolge des Verses nicht schickt, so desto besser dazu, dass Baruch sich in Babel befindet und vor der Galut des Jechonja liest; und hiemit wiederum

will sich die zweite Hälfte des zweiten Verses nicht vertragen.

Zu jener Galut gehn auch Jer. 29, 3 Gesandte mit einem Briefe, den Baruch geschrieben haben kann, und im 4. Jahre Zedekia's war ein Bruder Baruch's dort (Jer. 51, 60); das fünfte hier schlechthin ist das fünfte jener siebenzig Jer. 29, 10, das fünfte der Galut und des Zedekia (vgl. Ez. 1, 1). Um die Zeit dagegen der Verbrennung Jerusalems befand Baruch sich in Jeremia's Nähe (Jer. 43, 3. 6) und wanderte mit ihm nach Aegypten. Es würde mit der Vermuthung *μηνὶ* nichts gewonnen sein, denn nun wird Angabe des Jahres vermisst, wie bei *ἔτει* die des Monates; und *ἑβδόμῃ* mit *μηνὶ* solidarisch könnte leicht sich jenem בְּשִׁבְעָה coordiniren und aus demselben Umstande erklärbar, als Fehler Beides aus der nämlichen Quelle geflossen sein.

Unläugbar lauten die Worte so, als hätten die Chaldäer zur selben Zeit Jerusalem erobert und auch verbrannt. So thaten unter Titus die Römer; und siehe da, es war im 5. Jahre des Krieges, der im Jahre 66 n. Chr. begonnen hatte, und am 7. Tage des Monates, nämlich des Gorpiäus (Jos. Jüd. Kr. VI, 8, 5), September d. J. 70 n. Chr.

Ich bin aber desshalb nicht gewillt, den Vers in all seinen Bestandtheilen für echt hinzunehmen, und ihn so mit V. 11. 12 rangiren zu lassen. Vielmehr nur *ἐν τῷ ἔτει τῷ πέμπτῳ*, mit dem folgenden Inhalte des Verses nicht wohl verträglich und dagegen mit V. 3 in Harmonie, gehört zum ursprünglichen Texte. Das „fünfte Jahr“ ohne Anfangstermin liess einen Leser, der die Beziehung des Buches verstand, an das gleiche Jahr des römischen Krieges denken; und so fügte die rege gemachte Phantasie alsbald den Tag und das weiter Folgende hinzu. Dass der Monat in die Brüche gerieth, erkläre ich aus der Zweiheit der Verfasser; der zweite hatte ihn anzumerken so wenig wie der erste

ein Interesse, denn nur den Tag, nicht den Monat einer Katastrophe pflegte man als Trauerzeit zu feiern. Wäre der ganze 2. Vers echt, so dass Baruch an dem Tage der Verbrennung Jerusalems vorgelesen hätte, so konnten doch die Leute in Babel das Unglück noch nicht wissen; sind nur die Worte im fünften Jahre des ursprünglichen Vfs., so stehn wir (vgl. V. 7) in der Zeit vor Jerusalems Falle, während daselbst Zedekia noch regiert: das eine Mal wie das andere findet die Behauptung C. 2, 2: über uns zu bringen u. s. w., in der fingirten Zeit ihre Wahrheit nicht. Vor Jerusalems Zerstörung konnte unmöglich gesagt werden, Gott habe Uebel über die Juden gebracht zu Jerusalem, wie unter dem ganzen Himmel nicht, so dass Eltern das Fleisch ihrer Söhne und Töchter gegessen hätten. Ja nicht einmal, dass in der Belagerung unter Zedekia Solches vorkam, wird durch die Ueberlieferung berichtet; und unter Jechonja wurde die Stadt auf keinen Fall länger belagert, als er selber auf dem Throne sass, d. h. drei Monate (2 Kön. 24, 8): da konnte keine solche Hungersnoth ausbrechen, und wird auch von keiner erzählt. Geweissagt oder vielmehr gedroht wird 5 Mos. 28, 53 wohl dergleichen, aber unser Vfr. hat die Thatsache hinter sich: er fühlt offenbar V. 2, was er spricht, und klagt ob wirklich Geschehenem. Nun in der letzten Zeit der Belagerung durch Titus kam es in der That vor, dass eine Mutter ihr eigen Kind schlachtete und ass (Jos. Jüd. Kr. VI, 3, 4): den Reflex hievon, vergrössert, finde ich in der Aussage C. 2, 3.

Nachdem wir in V. 2 echten und unechten Bestandtheil geschieden haben, erwächst von selbst für uns die Aufgabe, weiter zuzusehn, wie es sich mit der Composition verhalte. Das Buch ist bekanntlich aus mehreren Theilen zusammengestückt. Es erhellt: die Schrift, welche Baruch den Exulanten vorliest, ist nicht identisch mit Dem, was Letztere den Brüdern in der Heimath sagen lassen. Sie

schicken ihnen dieses Buch, welches sein Verfasser vorlas, schicken Geld und begleitende Worte V. 6. 7, also wohl einen Beibrief, der vom Buche selbst V. 14 unterschieden ist; und es kann also die Ueberschrift V. 1 nebst ihrer Erweiterung V. 3 auf das V. 10 ff. folgende keinen Bezug haben. Das V. 1. 3 angekündigte Buch beginnt in Wahrheit erst C. 3, 9, und sofern des Briefes Einleitung die erweiterte Ueberschrift einfach und schlicht fortsetzt, bildet was dazwischen liegt eine erste Erweiterung des ursprünglichen Textes, in welchen sodann später eine andere Hand den 2. Vers von *ἐν ἑβδόμῃ* an eingesprengt hat. Billig werden Ort, Zeit (Jahr) und Umstände der Vorlesung angegeben. Aber schon V. 4 scheint Erweiterung zu sein, denn durch ihn wird der Eingang zu schwer belastet; auch wiederholt sich in ihm V. 3 durch *καὶ ἐν ὠσὶ παντὸς του λαοῦ*, und hinter solchem abschliessenden *παντὸς* sollte nicht mit *καὶ* neu angehoben und jetzt erst besondert werden.

Im Folgenden hängen die V. 6. 7 mit dem 10. innerlich zusammen, gehören also zum erweiterten Texte, aber ebenso auch der zwischen V. 4 und V. 6 in die Mitte genommene 5.; und es kann sich erst beim 8. wiederum fragen, wohin er zu weisen sei. Nämlich *ἐν τῷ λαβεῖν αὐτόν* schliesst sich nicht an V. 7 an — der *αὐτός* an beiden Orten ist ein verschiedener — sondern scheint den 3. fortzusetzen und könnte demzufolge echt sein. An den 8. nun: *ἃ ἐποίησεν κτλ.*, scheint sich der 9. sehr gut anzuschliessen, und im Falle der Echtheit des 8. könnte man diesen Charakter auch dem 9. nicht absprechen. Unmittelbar nämlich an V. 3 schlösse der 9. sich nicht gut an; denn überflüssig war es zu bemerken, Baruch habe zu den Weggeführten nach ihrer Wegführung geredet, und die Formel: nachdem Nebukadnezar weggeführt hatte u. s. w., lässt keinen Zwischenraum von fünf Jahren (V. 2) vermuthen. Allein weit schicklicher setzt V. 9 den 7. fort: „die sich mit ihm

vorfanden in Jerusalem", nachdem sich der König und verschiedene Volksklassen nicht mehr vorfanden. Somit steht der 8. Vers völlig isolirt und gehört auf keinen Fall der ersten Erweiterung an, sondern dem ersten Texte selbst; oder aber er ist Glossem wie der zweite. Nun lässt er sich in der That nicht füglich an den 3. V. anknüpfen. „Da er in Empfang nahm" u. s. w. scheint keine passende Zeitbestimmung für „Baruch las die Worte". *Ἐν τῷ λαβεῖν κτλ.* deutet nur allgemein die Zeit an für einen Satz: Baruch befand sich in Babylon, welchen wir suppliren müssen, und würden genauer so zu fassen sein: da er an sich nehmen wollte oder sollte u. s. w. Wird die Anschliessung aber an V. 3 von solcher Schwierigkeit gedrückt, so leuchtet dagegen ein, dass der wirkliche Anfang des Buches: Höre, Israel u. s. w. C. 3, 10 sich hinter: er las vor den Ohren des Volkes u. s. w. einfach anfügt. Der Umstand ferner, dass wir jenen Hauptsatz erst zu ergänzen haben, weist auf einen Interpolator, der nicht selbst dieses Ganze erzeugte, sondern mit eigenem andern Gedankenzusammenhang an die Lektüre ging, und aus demselben nur, was sich hier einfügen liess, also Bruchstücke in den Text einschob.

Möchte es sich aber mit dem 8. V. wie nur immer verhalten, die Worte: *τῇ δεκάτῃ τοῦ Σειουάλ* sind seinem Zusammenhange fremd, da sie vernünftiger Weise nur zu *ἐν τῷ λαβεῖν αὐτόν* gehören könnten, hiefür aber nicht an der rechten Stelle stehn. Auch lässt sich die Sache in keiner Weise so denken, dass Baruch am 7. Monatstage vorgelesen habe, um dann am 10. abzureisen, indem er die Geräthe mitnähme; denn der *Σειουάλ* ist = סִיוָן, der dritte Monat, den Monat V. 2 dagegen haben wir, wie die Fortsetzung lehrt, für den siebenten zu halten. Also ist die fragliche Zeitbestimmung auch nicht einmal als Glossem zu V. 8 zu betrachten, sondern wird anderswo unterzubringen

sein. In den Sivan traf ein Ereigniss, das sich dem Typus und Antitypus hier beiordnet, nämlich zu Jerusalems Zerstörung durch Nebukadnezar und durch Titus die Einnahme durch Pompejus (Jos. Alterth. XIV, 4, 3 vgl. 16, 4, Jüd. Kr. I, 7, 4). Sie geschah „an dem Fasttage"; es ist aber nicht überliefert, auch nicht anderweitig auszukundschaften, der wievielte Monatstag diess war, und möglicher Weise könnte es dieser zehnte gewesen sein. Die Worte scheinen ursprünglich in einer Handschrift mit doppelten Columnen vor ἐν ἡμέρᾳ ἑορτῆς V. 14 gestanden zu haben. Der Platz eignet sich, und ein anderer geeigneter ist nicht ausfindig zu machen. Verhält sich diess aber so, dann ist der 10. Sivan auch wahrscheinlich jener Fasttag; denn nur, wenn in religiöser Absicht an dem Tage das Volk zusammenkam, war füglich das Buch vorzulesen, und ein Fasttag schickte sich für seinen Inhalt vorzugsweise, mehr als die Festtage (vgl. Jer. 36, 6, 9). Das Datum der Eroberung durch Pompejus würde sich hiernach genauer bestimmen. Freilich lautet die Angabe des Josephus so, als wenn schon damals jener zehnte ein Fasttag gewesen wäre; und es liesse sich denken, dass man nach Analogie des 10. Tisri auch an andern zehnten Monatstagen gefastet hätte. Allein dieser Annahme fehlt ebensowohl jede Bezeugung, wie Zeugniss für irgend einen frühern Vorfall an diesem Tage, der ihn zum Fasttage gemacht hätte; und so wird wahrscheinlich, dass zum Andenken an die Eroberung durch Pompejus ihr Jahrestag nachmals und so noch zu des Josephus Zeit als Fasttag begangen wurde. Im Hebräischen stand V. 14 vermuthlich: בעשור לסיון ביום חוֹשֶׁ וביםי מועד; vgl. für ἑορτή 1 Kön. 12, 33. Ez. 23, 34.

Nachdem wir aus dem Leibe des 8. V. diesen Eindringling entfernt haben, bleibt noch der Inhalt des Verses zu untersuchen in Bezug auf sein Verhältniss sowohl zu den Aussagen des ersten wie auch des erweiterten und des

dritten Textes. Wenn die Frage war: was führte den Baruch im 5. Jahre der Galut nach Babylon? so mochte ein Leser sich die Sache etwa folgendermaassen combiniren. Im Jahre vorher war Zedekia selber gen Babel gereist, ohne Zweifel wegen eines Anliegens, das er persönlich betreiben wollte, nachdem die Gesandtschaft Jer. C. 29 nichts ausgerichtet; dieses Anliegen bestand aber in nichts Anderem, als in der Rückgabe der Tempelgeräthe, welche mit Jechonja Nebukadnezar gen Babel verbracht hatte (Jer. 27, 16. 18 ff.), und die nach Meinung jenes Hananja Jer. 28, 1—3 im sechsten Jahre zurückkommen sollten. Es konnte sich Einer vorstellen, Zedekia habe an ihrer Statt, da der Cultus deren bedurfte, andere verfertigen lassen, weniger kostbare; seine Reise nun habe ihren Zweck erreicht, und Baruch, dessen Bruder damals den König begleitete, sei das Jahr darauf abgesandt worden, um die Geräthe zurückzubringen. Wenn nun hier geschrieben stände: „die Geräthe, statt deren Zedekia silberne angefertigt hatte,“ so würde alle Gerechtigkeit erfüllt scheinen; auf welchem Wege hingegen Geräthe, die seither nach dem Abzuge der Chaldäer verfertigt sind, gen Babel gekommen wären, lässt sich nicht absehn. Reimen würde sich die Aussage schon, wenn angenommen werden dürfte, der Schreiber verstehe V. 2 das 5. Jahr seit Jerusalems Zerstörung, den καιρὸς auf den Monatstag einschränkend, wozu es stimmen würde, dass V. 7 sich kein König mehr, sondern nur der Hohepriester in Jerusalem vorfindet. Der Schreiber wäre nicht zugleich derjenige des 2. Verses. Wirklich scheint auch nach der Verbrennung des Tempels auf dem Altare daselbst noch geopfert worden zu sein (Jer. 41, 5), und in jenem 5. Jahre wurden noch Juden hinweggeführt (Jer. 52, 30). Allein ebenda in V. 7 wird Jerusalem als existirend gedacht, als ob eine Priesterschaft und keine geringe Zahl Volk da wohnete; Sammelplatz war aber vielmehr Mizpa (Jer. 40, 6),

und die Reste des Volkes sind noch im Jahre der Katastrophe selbst nach Aegypten gewandert (Jer. 43, 7). Auch könnte dem Schreiber der Zusammenhang des 7. V. mit dem 9. nicht entgangen sein, und er hätte in erster Linie hier wie V. 3 Zedekia statt Jechonja's erwarten müssen. Halten wir dagegen die Echtheit von im fünften Jahre und davon die ursprüngliche Meinung fest, so wird der Urheber des 8. V. allerdings mit demjenigen des 2. auch nicht identisch sein; es konnte der Vers aber vom Verfasser des erweiterten Textes, der VV. 7. 9, nachträglich an den Rand geschrieben werden, und die Aussage selbst lässt sich auf eine nicht unwahrscheinliche Art von weiter her ableiten.

Möglicher Weise könnte der Schreiber den Oheim dem Neffen vorangeordnet haben, so dass seiner Meinung nach hinter Jojakim erst Zedekia, dann Jechonja gekommen wäre; allein über die Folge eines Königs in der Reihe mochte sich leichter eine irrige Vorstellung bilden, als über den letzten, dessen Zeit durch den Untergang Juda's markirt ist. Also könnte man vielmehr einen *lapsus calami:* Zedekia statt Jojakim, annehmen, derselbe durch den Umstand erleichtert, dass Beide Söhne Josia's waren. Allein dass ein augenblicklicher Schreibfehler, der eben doch den letzten König von seiner Stelle rückt, nicht sofort entdeckt worden wäre, lässt sich schwer glauben. So bleibt nur übrig, dass der Vfr. des Verses selber Ἰωακείμ schrieb, und dafür aus irgend einem Grunde, vielleicht weil Zedekia gleichfalls ein Sohn Josia's und der bekanntere war, sich Σεδεκίας einschlich. Auch Jojakim hatte zufolge von Dan. 1, 2 Veranlassung gehabt, Tempelgeräthe anfertigen zu lassen zum Ersatze geraubter. Nebukadnezar nahm ohne Zweifel die goldenen vorab, Jojakim ersetzte sie, wie man glauben mochte, durch minder kostspielige; aber auch diese wanderten mit Jechonja ebenfalls gen Babel: diejenigen, welche Jeremia C. 27, 19 als zurückgebliebene anführt, sind

kupfern. Wie leicht dachte man da, das Geräth edeln Metalles habe ursprünglich nur aus goldenen Stücken bestanden, und die silbernen Jer. 52, 19. Esr. 1, 9—11. Dan. 5, 2 seien nur Ersatzstücke gewesen, welche der Chaldäer auch eher herausgeben mochte, als die goldenen! — Woher nun aber hier der Name Zedekia statt Jojakim? Einfach daher, dass der Vers, vor den Worten *μετὰ τὸ ἀποικίσαι κτλ.* eingedrängt, dieselben vom Satze *ἃ ἐποίησεν κτλ.* abhängig erscheinen liess. Nach Jechonja's Wegführung konnte nur sein Nachfolger — und dieser war Zedekia —, nicht sein verstorbener Vater, Tempelgeräthe anfertigen; wie dann aber diese vor Jerusalems Zerstörung sollten gen Babel gekommen sein, darüber wurde nicht weiter nachgedacht.

VIII.

Die Bedeutung des Ausdrucks: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Von

D. Baur.

Eine der schwierigsten Aufgaben der neutestamentlichen Theologie ist unstreitig die Bestimmung des Sinnes, in welchem Jesus in der evangelischen Geschichte der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* genannt wird. So wenig auch je die Frage auf eine völlig befriedigende Weise wird gelöst werden können, so wenig lässt sich das Interesse verkennen, das jeder Versuch einer auch nur annähernden Beantwortung haben muss. Wüssten wir auch nur genau und bestimmt, in welchem Sinne sich Jesus von Anfang an des Menschen Sohn genannt und diesen Namen, wie wir annehmen müssen, vorzugsweise zur stehenden Bezeichnung seiner Person gemacht hat, welcher tiefere Blick würde sich uns dadurch in die principiellen Anfänge seines Wirkens und in die Grundanschauung, von welcher er ausging, eröffnen? Dass Jesus mit diesem Ausdruck sich gleich anfangs als den von dem Propheten Daniel verkündigten Messias habe zu erkennen geben wollen, ist eine ebenso unhaltbare als gewöhnliche Behauptung. Würden freilich alle Stellen, in welchen der Name sich findet, so bestimmt lauten, wie Matth. 24, 30, wo Jesus von dem am Himmel erscheinenden Zeichen des Menschensohns spricht, und der Katastrophe, zu welcher er

erscheint, oder Matth. 26, 64, wo Jesus vor seinen Richtern versichert, sie werden den zur Rechten der Macht Gottes sitzenden Menschensohn auf den Wolken des Himmels kommen sehen, so wäre an dem Daniel'schen Ursprung des Namens und einem demselben entsprechenden Gebrauch auch von Seiten Jesu nicht zu zweifeln. Welcher Unterschied ist aber schon darin, ob die beiden bei Daniel zusammengehörenden Bestimmungen, die Vergleichung mit eines Menschen Sohn und das Kommen auf den Wolken des Himmels, zusammengenommen werden, oder die erstere von der letztern getrennt wird? Nannte sich Jesus schlechthin, vielleicht nicht einmal d e n *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, sondern nur einen *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, wer kann wissen, ob er diess mit Rücksicht auf Daniel that, und wenn auch, ob er es messianisch verstanden wissen wollte, oder welchen Sinn er damit verband.

Um dem ursprünglichen Sinn näher zu kommen, ist vor allem alles auszuscheiden, was offenbar das Gepräge einer spätern Anschauungsweise an sich trägt, wie diess bei allen johanneischen Stellen der Fall ist, in welchem Jesus öfters nicht ohne besondere Emphase der Sohn des Menschen genannt wird. Wenn Jesus Joh. 1, 52 sagt: Von nun an werdet ihr den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf- und herabsteigen auf des Menschen Sohn, so ist hier an nichts Daniel'sches zu denken, sondern Jesus wird hier des Menschen Sohn genannt, weil, je höher er als der mit Gott identische Logos über den Menschen steht, um so grösseres Gewicht auf seine menschliche Seite zu legen ist, er heisst des Menschen Sohn als der Vermittler des Göttlichen und Menschlichen, als derjenige, der in seiner Person beides vereinigt. Dieselbe Einheit des Göttlichen und Menschlichen soll Joh. 3, 13 in des Menschen Sohn angeschaut werden, der als der im Himmel Seiende auch der vom Himmel Herabgekommene ist und so die le-

bendige Gemeinschaft des Himmels und der Erde in seiner gottmenschlichen Person darstellt. Auch Joh. 6, 53 kann der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nur in Beziehung auf das Göttliche, das er in seiner Person mit dem Menschlichen vereinigt, genommen werden. Das *φαγεῖν τὴν σάρκα* ist der prägnanteste und concreteste Ausdruck für die Aufnahme des Göttlichen von Seiten des Menschen, wie wäre aber dieses *φαγεῖν* möglich, wenn nicht der, dessen Fleisch gegessen werden soll, als der mit dem Vater identische Sohn auch eine menschliche Seite an sich hat? Der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* soll also die Möglichkeit des *φαγεῖν τὴν σάρκα* erklären. Die Stelle Joh. 5, 27, wo Jesus sagt, der Vater habe dem Sohn die Macht gegeben, auch Gericht zu halten, *ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστὶ*, hat das Eigene, dass der Artikel fehlt. Versteht man die Stelle mit Lücke so: Gott hat dem Sohn auch das Gericht übergeben, weil er Messias ist, und das Gericht zu dem messianischen Werke wesentlich gehört, so steht dieser Erklärung schon das Fehlen des Artikels entgegen, abgesehen davon, dass die gewöhnlichen eschatologischen Vorstellungen nicht zur johanneischen Christologie passen. Man kann die Stelle nur so nehmen, dass derselbe, welcher mit dem Vater so identisch ist, dass er alles, was der Vater hat, mit ihm theilt, alles thut, was der Vater thut, aber auch als Sohn die göttliche Thätigkeit vermittelt und als Sohn das thut, was der Vater nicht unmittelbar thun kann, auch eine den Menschen besonders nahe stehende Seite hat, und so die Menschen richtet, weil er selbst Mensch, Menschensohn ist. Auch wenn der Artikel stände, könnte man die Stelle nur so verstehen, dass der Sohn als Richter prädicirt wird, weil er derjenige ist, welcher Göttliches und Menschliches in sich vereinigt, somit in seiner Einheit mit Gott auch das hat, was ihn vorzugsweise zum Richter der Menschen qualificirt. Da nun aber der Artikel fehlt und dieses Fehlen nicht für so zufällig gehal-

ten werden kann, so kann um so weniger ein Zweifel darüber sein, dass der *υἱὸς ἀνθρώπου* hier weder im messianischen noch in einem andern Sinn genommen werden soll, als dem gewöhnlichen, in welchem er Mensch ist, wie alle andern, und als Mensch die Eigenschaft hat, über Menschen zu richten, wie man auch diese Eigenschaft näher bestimmen mag, sei es, dass er nur als Mensch in die Gegensätze eingehen kann, in deren Sphäre sich das Richteramt bewegt, oder das Mitgefühl hat, das ein Richter über Menschen haben soll. In jedem Falle dient die Stelle zum Beweis dafür, dass man sich mit dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* auch das Menschliche im eigentlichen Sinn sehr eng zusammendachte.

Wir können jedoch nur bei den Synoptikern der Spur der Bedeutung nachgehen, in welcher Jesus den Ausdruck von sich gebraucht haben mag. Da man dabei immer wieder an den Propheten Daniel zurückdenkt, so sind die Stellen, in welchen der Ausdruck bei den Synoptikern vorkommt, zunächst darauf anzusehen, ob sich Jesus desselben als einer hergebrachten, längst gangbaren, mit einem bestimmten Sinn verbundenen Bezeichnung bediente. In diesem Falle könnte er auch im Sinne Jesu nur die aus dem Propheten Daniel genommene messianische Bezeichnung gewesen sein. Dazu gibt aber nicht nur der einfache Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* für sich selbst noch keine Berechtigung, sondern es liegt auch der augenscheinliche Beweis dafür, dass diess nicht der Fall gewesen sein kann, in der Stelle Matth. 16, 13: Jesus fragt die Jünger, wie sagen die Leute, dass ich sei, ich der Sohn des Menschen? Sie antworteten: die Einen sagen, du seiest Johannes der Täufer, die Andern Elias, wieder Andere Jeremias oder einer der Propheten. Darauf sagte er zu ihnen, wer aber sagt ihr, dass ich sei? worauf Petrus bezeugt, dass er Christus, der Sohn des lebendigen Gottes sei. Wie hätte Jesus

so fragen können, wenn er mit dem Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* unmittelbar den Begriff des Messias verbunden hätte! Er lässt bei seiner Frage eine zu grosse Weite für die Antwort offen, während er doch, wenn er sich mit dem Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* als Messias bezeichnen wollte, nur fragen konnte nicht: für wen sie ihn halten, sondern: ob sie ihn für den Messias oder des Menschen Sohn halten. Man kann daher die Frage nur so nehmen: für wen sehet ihr mich an, der ich mich durch den eigenthümlichen Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* zu bezeichnen pflege? Es liegt somit hier klar vor Augen, dass der Ausdruck keineswegs eine so bekannte und vulgäre Bezeichnung des Messias gewesen sein kann, wie man gewöhnlich annimmt, und selbst wenn Jesus den Ausdruck aus Daniel genommen hätte, müsste man, da es seine Absicht nicht sein konnte, sich mit demselben als Messias zu bezeichnen, erst fragen, in welchem Sinne er sich so genannt habe. Man hat daher nur die Wahl, den Ausdruck entweder in einem emphatisch hohen oder emphatisch niedrigen Sinn zu nehmen. Das erstere ist die Ansicht Neander's[1]): er nenne sich so in Beziehung auf seine menschliche Erscheinung als den der Menschheit Angehörenden, der in der menschlichen Natur für dieselbe so Grosses gewirkt habe, durch den dieselbe verherrlicht werde, welcher in dem vorzüglichsten, dem der Idee entsprechenden Sinne Mensch sei, der das Urbild der Menschheit verwirkliche. Der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* wäre somit der Mensch im idealen Sinne. Es stimmt jedoch mit dem ganzen Wesen des synoptischen Jesus nicht gut zusammen, dass er ein ihn in so hohem Sinne ehrendes Prädicat sich so schlechthin beigelegt haben soll. Wollte er einmal sich vorzugsweise als Menschen bezeichnen, so liegt weit näher, dabei an alles, was überhaupt zum menschlichen

---

1) Das Leben Jesu Christi. 1837. S. 130.

Dasein gehört, insbesondere nach seiner niedrigen leidentlichen Seite, zu denken. Es darf mit Recht vorausgesagt werden, dass eine so eigenthümliche und constante Bezeichnung der Person Jesu, welche er aller Wahrscheinlichkeit nach ohne eine bestimmte geschichtlich gegebene Veranlassung nach seiner eigenen Wahl und Ueberlegung sich selbst gegeben hat, mit dem ganzen Entwicklungsprocess seines messianischen Bewusstseins auf's engste zusammenhängt, wie wir uns denselben nach den beiden ihn wesentlich constituirenden Elementen zu denken haben, sofern er einerseits zwar in die nationale Messiasidee eingehen musste, da sie allein der Weg war, auf welchem er zu allgemeinerer Anerkennung und ächt nationaler Wirksamkeit gelangen konnte, andererseits aber auch alles zu vermeiden und von vorn herein von sich fern zu halten hatte, was ihn nur als einen Messias im Sinne der vulgären Messiaserwartungen hätte erscheinen lassen. Auch in dieser Beziehung verdient die Stelle Matth. 16, 13 besonders betrachtet zu werden. So wenig man bei dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου an etwas eigentlich Messianisches dachte, da ja das Höchste, was man bis dahin in der Person Jesu sich vorstellte, nicht über die Erwartung eines dem Messias den Weg bereitenden Vorläufers hinausging, so überraschend steht mit einem Schlage in dem υἱὸς τοῦ θεοῦ der aus seiner Hülle in das helle Licht hervorgetretene Messias vor Augen. Es erhellt aus dieser Stelle so evident als aus der in derselben Beziehung gleich wichtigen Matth. 26, 63, dass der Name ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ die eigentlich populäre Bezeichnung des Messias war, bei welcher jeder Jude sich sogleich alles vergegenwärtigte, was er von seinem Messias erwartete. Wie nun, wenn Jesus, um solchen Erwartungen von seiner Person gleich anfangs zu begegnen, im Gegensatz zu dem υἱὸς τοῦ θεοῦ sich absichtlich den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου genannt hätte. Er hätte so einen Namen gewählt, der zwar, wie in jedem Fall an-

zunehmen ist, keine vulgäre Messiasbedeutung hatte, aber doch den stillen Vorbehalt in sich schloss, die Messiasidee für sich in Anspruch zu nehmen und sobald sie in ihrer höheren Bedeutung hinlänglich vorbereitet und begründet war, mit ihr hervorzutreten. Eben diess ist es, was der Stelle Matth. 16, 13 ihre epochemachende Bedeutung in der evangelischen Geschichte gibt. Es war der Zeitpunct, in welchem es dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nicht mehr zu früh zu sein schien, auch den Namen des *υἱὸς τοῦ θεοῦ* nicht von sich zu weisen; jedoch, wie sich von selbst versteht, nur in demselben Sinne, in welchem er bisher als *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* für seine messianische Bestimmung gewirkt hatte.

Menschensohn, also nicht Gottessohn, wollte er sein, was werden wir nun aber, wenn wir den *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* unter diesem Gesichtspunkt auffassen und seine ursprüngliche Bedeutung aus dem Gegensatz zu dem jüdischen *υἱὸς τοῦ θεοῦ* zu erklären suchen, unter dem Menschlichen uns zu denken haben, das die Grundanschauung des Namens ist? Doch wohl vor allem den Gegensatz gegen alle jene äusserlichen, theils sinnlichen und fleischlichen, theils rein nationalen und politischen Erwartungen, die der Jude mit seinem Messiasbegriff zu verbinden gewohnt war. Im Gegensatz gegen einen mit irdischer Macht und Herrlichkeit zur Aufrichtung eines Reichs irdischen Glaubens und weltlicher Herrschaft erscheinenden Messias wollte er nur Mensch sein in dem einfachen, anspruchlosen, schlechthin zum Begriff eines menschlichen Subjects gehörenden Sinn; Mensch im ächtesten und weitesten Sinn als ein solcher, der nichts von sich fern hält und sich fremd erachtet, was in einem menschlichen Dasein zum Loos eines Menschenlebens gehört, sei es auch das Geringste und Niedrigste; Mensch als ein solcher, der alle menschlichen Zustände, Bedürfnisse, Interessen um so mehr als die seinigen erkennt, je tiefer sie in dem sittlich-religiösen Bewusstsein des Menschen begründet

sind, mit jener ächt menschlichen Sympathie, wie er sie in den Makarismen der Bergrede und in Stellen wie Matth. 11, 28 ausspricht; Mensch endlich auch als ein solcher, der es als seinen eigensten Beruf betrachtet, sich allen Leiden und Aufopferungen zu unterziehen, die von seiner Bestimmung nicht zu trennen sind.

Hält man diese Erklärung mit den Stellen zusammen, in welchen Jesus sich selbst den *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nennt, so ist zwar nicht zu läugnen, dass sie ihren mehr oder minder genügenden Sinn auch schon dann erhalten, wenn man den Ausdruck in der in der Folge gewöhnlich gewordenen messianischen Bedeutung nimmt; diess kann jedoch nicht hindern, sie noch besonders darauf anzusehen, ob sich mit ihnen nicht ebenso gut der Begriff des Menschensohns vereinigen lässt, welchen wir nach dem Bisherigen als den ursprünglichen, dem Sinne Jesu entsprechenden betrachten mussten, oder ob nicht wenigstens irgend eine Andeutung hievon in den hieher gehörenden Stellen hindurchblickt.

Die erste Stelle dieser Art ist bei Matth. 8, 19, wo Jesus zu dem Schriftgelehrten, der ihm nachfolgen will, wohin er auch gehe, spricht: die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels Wohnungen, des Menschen Sohn aber hat nicht, wohin er sein Haupt lege. De Wette nimmt von dieser Stelle Veranlassung, zur Erklärung des Ausdrucks Menschensohn zu bemerken: „Wir müssen annehmen, dass sich Jesus den Menschensohn nannte, weil er in seiner menschlichen unscheinbaren Individualität den Messias (nach Johannes den Logos) darstelle, gerade so, wie auch Daniel die menschliche Gestalt desselben bezeichnen wolle und sowie Ezechiel sich Gott gegenüber als Menschensohn, d. h. als schwachen Sterblichen darstelle, so dass der Ausdruck für diejenigen, welche nicht an Daniel 7, 13 dachten, nichts weiter hiess, als dieser Mensch = ich, in Beziehung auf jene Stelle aber: ich, dieser unscheinbare

Mensch, der trotz seiner Niedrigkeit dazu bestimmt ist, das zu sein, was der Prophet geweissagt hat." Dabei müsste man also doch wieder an Daniel denken, der Menschensohn wäre der Messias im Daniel'schen Sinn, und Jesus würde sagen, dass er trotz seiner messianischen Würde als Mensch nicht habe, was die Füchse und Vögel haben. Diess wäre ein passender Sinn, wenn nur die Beziehung auf Daniel an sich wahrscheinlicher wäre. Warum soll aber die Stelle nicht auch ohne diese Beziehung so genommen werden können: Ich, der ich nichts bin und sein will, als ein schlechthiniger Mensch, wie andere Menschenkinder, führe ein Leben so unsteter Art, das ich selbst auf das verzichte, was Füchse und Vögel haben. Wer mir also nachfolgen will, muss sich auch als einen Menschen betrachten, der in seinem gleichsam nackten rein menschlichen Dasein keinen Anspruch auf etwas macht, was zum Angenehmen und Bequemen des Lebens gehört.

Matth. 9, 6 soll Jesus wieder von sich als diesem unscheinbaren, aber zum Messias bestimmten Menschen sprechen. Wozu aber auch hier diese Hervorhebung seiner Unscheinbarkeit, wenn er doch mit demselben Ausdruck sein Daniel'sches Messiasbewusstsein ausspricht? In diesem Sinn nahm es ohne Zweifel auch der Evangelist. Wenn wir uns aber in die ursprüngliche Situation der Handlung Jesu versetzen und ihn uns denken, wie er als *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* zu dem Kranken von dem Vertrauen auf die Sündenvergebung Gottes sprach, kann er dabei nicht vor allem das ächt menschliche Vertrauen im Auge gehabt haben, das der Mensch als solcher auf die göttliche Sündenvergebung setzen darf? Scheint doch eine Andeutung hievon noch darin zu liegen, dass das Volk Gott pries als *τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις* V. 8. Es pries Gott darüber, dass er einen Menschen mit dieser *ἐξουσία* den Menschen gab, d. h. einen solchen, welcher in seinem rein menschlichen Bewusstsein

des Verhältnisses, in welchem der Mensch zu Gott steht, das Vertrauen zur göttlichen Sündenvergebung so energisch aussprach.

Matth. 11, 19 nennt sich Jesus Menschensohn in einem Zusammenhang, in welchem gleichfalls nichts auf Daniel hinweist. Jesus stellt sich dem Täufer als dem μήτε ἐσθίων μήτε πίνων als der essende und trinkende υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gegenüber, der also auch in dieser Beziehung nichts anderes sein will, als andere Menschen sind, Mensch im rein menschlichen, natürlichen Sinne des Wortes. Lücke hat zu Joh. 5, 27 die Beziehung des terentianischen *homo sum, humani nihil a me alienum puto*, zur Erklärung des Ausdrucks für eine sentimentale Abschwächung der Strenge des göttlichen Gerichts erklärt. Warum sollte aber nicht auch das ächt Humane in die Begriffssphäre des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gehören, wenn man bedenkt, wie Jesus in der genannten Stelle sich von dem Täufer Johannes als einem das Maass des menschlich Möglichen überschreitenden Asceten unterscheidet?

Eine besonders bemerkenswerthe Stelle ist noch Matth. 12, 1—8, wo am Schlusse der Erzählung vom Ausraufen der Aehren noch der Satz steht: κύριος γάρ ἐστι τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. So wie diese Worte lauten, kann Jesus nur als Messias so schlechthin Herr des Sabbaths heissen. Gibt es aber irgend eine Stelle der evangelischen Geschichte, wo sich mit Evidenz nachweisen lässt, dass Jesus die ihm beigelegten Worte nicht so gesprochen haben kann, wie sie lauten, so ist es hier. Jesus widerlegt hier die Pharisäer, welche das Aehrenausraufen der Jünger am Sabbath als eine Entheiligung des Sabbaths gerügt hatten, aus dem Gesetz. Er erinnert sie an David, der, als er hungerte, mit seinen Begleitern in das Haus Gottes ging und die Schaubrode ass, die niemand essen durfte, als allein die Priester, also auch etwas that, was gegen das mo-

saische Gesetz ist, ohne doch für einen Uebertreter desselben gehalten zu werden. Er verweist sie ferner auf die Priester. Können diese nach dem Gesetz am Sabbath ihre Opferverrichtungen im Tempel versehen, ohne sich durch eine solche Profanirung des Sabbaths eine Schuld zuzuziehen, so folgt daraus, dass das Gebot der Sabbathsruhe überhaupt kein absolutes Gesetz ist, dass es auch sonst Fälle geben kann, in welchen man nicht daran gebunden ist. Hiemit waren die Pharisäer zurückgewiesen, und Jesus hatte seinen Zweck erreicht. Nun soll er aber das eigentliche Moment seiner Entgegnung in die Emphase gesetzt haben, mit welcher er sich selbst den Pharisäern als den Herrn des Sabbaths darstellte. Es muss jedoch sehr bezweifelt werden, ob diess zum ursprünglich Thatsächlichen der Erzählung gehört; es passt nicht dazu. Wenn Jesus V. 6 sagt: Ich sage euch aber, es ist hier einer, der grösser ist als der Tempel, wie kann er V. 7 so fortfahren: „Hättet ihr aber erkannt, was es heisst: Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer, so hättet ihr die Unschuldigen nicht verurtheilt.“ Wo ist denn hier ein Gedankenzusammenhang? Es müsste in jedem Fall V. 8 sich unmittelbar an V. 6 anschliessen. Erklärt man V. 8 mit de Wette so: denn auch darum sind meine Jünger unschuldig, weil ich der Messias, der ich mit ihnen mein Werk vollbringe, Herr über den Sabbath bin und sie von dessen Haltung losgesprochen habe, so bleibt auch so V. 7 höchst ungeschickt ohne eine Andeutung des Zusammenhangs dazwischen stehen, und was V. 8 mit dem Vorhergehenden nothdürftig verbinden solle (denn „auch“ darum), wird blos hineingelegt. Bedenkt man nun aber weiter, dass die V. 6 von den neuesten Kritikern Lachmann und Tischendorf nach überwiegenden Zeugnissen vorgezogene Lesart nicht *μείζων*, sondern *μεῖζον* ist, so verliert die Stelle schon dadurch ihre unmittelbare persönliche Beziehung und man müsste sehr ungeschickt zur

Auffassung des richtigen Sinnes der Stelle sein, wenn man nicht unter dem *μεῖζον* eben das *majus* verstände, auf das die ganze Argumentation Jesu hinzielt, als eine *a minori ad majus* fortgehende. Man kann sich daher den logischen Zusammenhang derselben nur so denken: Die erste von David genommene Instanz ist nicht, wie sie Meyer nimmt, als eine Argumentation *a majori*, von der Erlaubtheit des Schaubrodessens für den hungrigen David, *ad minus*, auf die Erlaubtheit des sabbathlichen Aehrenausraufens für die hungrigen Jünger, zu nehmen. Von einer Erlaubtheit kann hier überhaupt nicht die Rede sein, sondern nur von einem Sichhinwegsetzen über das gesetzlich Unerlaubte, das *οὐκ ἐξὸν*, ebendeswegen ist auch hier noch keine Argumentation *a majori ad minus*; denn wenn auch das unerlaubte Aehrenausraufen etwas Geringeres ist, als das unerlaubte Essen der Schaubrode, so stellt sich doch, wenn einmal ein solcher Fall stattfand, die Entschuldbarkeit oder die Berechtigung dazu in einer Persönlichkeit, wie die des Königs David war, ganz anders dar, als in der der Jünger, und es hätte somit, wenn diess das Hauptmoment gewesen wäre, die Instanz selbst keine Beweiskraft gehabt, oder es müsste *a majori ad minus* so argumentirt werden, dass, wenn selbst David in seiner hohen Würde das von ihm Erzählte ohne Verschuldung that, um so weniger die Jünger in ihrem Falle für schuldig gehalten werden können. Das Moment der Argumentation liegt daher zunächst nur in dem Factischen, dass sich David auf diese Weise über das Nichterlaubte hinweggesetzt hat, und zwar in dem Hause Gottes. Es wird diess schon mit Beziehung auf das Folgende hervorgehoben, um an die Stelle des Sabbaths das Allgemeinere, den an den Tempel geknüpften Cultus, zu setzen. In der zweiten Instanz sind es die Priester, welche am Sabbath den Sabbath profaniren und zwar im Tempel, d. h. für den Zweck des Tempeldienstes. Der Cultus enthält also selbst

Bestimmungen, durch welche das gesetzlich Unerlaubte aufgehoben wird. Selbst ein Gebot, wie das der Sabbathsruhe, muss dem Höhern, dem Tempelcultus, weichen und ihm sich unterordnen. Und doch handelt es sich hier um etwas, das noch grösser ist als das ἱερὸν, der ganze an den Tempel geknüpfte Cultus. Was ist nun dieses Grössere, das noch über dem ἱερὸν steht? In dem ἱερὸν hängt alles an demjenigen, was die ἱερεῖς thun, an dem Opfer, der θυσία. Wenn nun unmittelbar auf das μεῖζον ὧδε ein Satz folgt, in welchem über die θυσία der ἔλεος gesetzt wird, wie ist es möglich, unter dem μεῖζον etwas Anderes zu verstehen, als eben den ἔλεος? Hättet ihr erkannt, was es heisst: „Barmherzigkeit verlange ich und nicht Opfer," so hätte euch nicht einfallen können, aus einer solchen Handlung, wie diese ist, einen Vorwurf zu machen und die Jünger desshalb zu verurtheilen. Würdet ihr also auch nur das besser verstehen, was schon in der Schrift enthalten ist, so würdet ihr auch zur Einsicht gekommen sein, dass eine an dem äusserlichen Thun des Opfer- und Tempeldienstes hängende Religion nicht das Höchste ist, dass es noch etwas Anderes gibt, das höher steht und in den Augen Gottes einen ungleich höhern Werth hat, eine über solche Aeusserlichkeiten sich erhebende, innerlich freie religiöse Richtung[1]). Was fehlt so zur Vollständigkeit der Argumentation Jesu? Es fehlt nicht nur nichts, sondern Jesus hätte sogar das ganze Moment der vorangehenden Argumentation selbst wieder aufgehoben, wenn er auf sie noch den Satz hätte folgen lassen: κύριος γάρ ἐστι τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Hätte er mit dieser Instanz die Gegner schlagen wollen, so hätte er ja die dialektische Argumentation

1) Wenn man dieser Auffassung das δὲ V. 7 entgegenhält, so erklärt sich dieses δὲ sehr einfach aus dem in einem solchen Zusammenhang leicht hineinzudenkenden Satz: Ihr freilich wisset es nicht, oder wollet es nicht wissen, wenn ihr aber u. s. w.

gar nicht nöthig gehabt, in jedem Fall aber ihre Beweiskraft völlig geschwächt, indem das Hauptgewicht nicht auf die dialektische Widerlegung, sondern auf den nicht zu ihr gehörenden kategorischen Satz gelegt worden wäre, und mit diesem Satze selbst hätte er schlechthin nichts ausgerichtet, da er als *κύριος τοῦ σαββάτου* doch nur denen gelten konnte, die ihn voraus schon als den *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* oder als Messias anerkannten. Was wäre es anders als die undenkbarste *petitio principii*, wenn Jesus, wie ihn der Meyer'sche Commentar auch in seiner neuesten Auflage sagen lässt, mit der Erklärung geschlossen hätte: „Die Auctorität des Messias, unter welcher die Jünger gehandelt haben, steht über dem Sabbathsgesetz, letzteres ist seiner Verfügung untergeordnet und muss seinem Willen weichen.“ Wer hätte denn diess geglaubt, und welchen Glauben hätte ein solcher Ausspruch, so unmotivirt, wie er ist, für sich in Anspruch nehmen können? Macht man mit Recht an einen Interpreten, namentlich der Evangelien, die Forderung, dass er nicht blos die Worte erklärt und die einzelnen Sätze in einen grammatisch so viel möglich gerechtfertigten Zusammenhang bringt, sondern auch die ganze Situation der Redenden und Handelnden klar und anschaulich macht und insbesondere nichts stehen lässt, was man sich vernünftiger Weise nicht recht zusammendenken kann, so hat der Meyer'sche Commentar hier wenigstens keinen besondern Beweis dieser Eigenschaft gegeben, und es gilt diess nicht blos von V. 8, sondern auch V. 7, zu welchem Meyer bemerkt: „Nach dieser Vertheidigung seiner Jünger deckt Jesus den Pharisäern ihre Gesinnung auf, aus welcher ihr Urtheil gegen die Jünger hervorgegangen war. Es fehlte ihnen die erbarmende Liebe, welche Gott Hos. 6, 6 verlangt, dagegen ihr Sinn nur auf Opfer und den ceremoniellen Gottesdienst überhaupt gerichtet war. Aus Mangel an *ἔλεος* hatten sie, diese Ceremonien-Menschen, die Jünger

verdammt.“ Auch dadurch wird der richtige Gesichtspunct verrückt, aus welchem diese Verhandlung Jesu mit den Pharisäern aufzufassen ist. Nicht moralisch ist sie zu nehmen, sondern dialektisch, nicht als erbarmungslose Menschen, die mit Hungernden kein Mitleiden haben, will Jesus die Pharisäer darstellen, sondern als geistig beschränkte, als solche, die sich nur an den Buchstaben des Gesetzes halten und so wenig darüber hinauszudenken im Stande sind, dass sie nicht einmal einsehen, in welche Widersprüche sie sich auf diesem Standpunct der äusserlichsten Schriftauctorität verwickeln. Eben in diesem Sinne heisst es: *εἰ δὲ ἐγνώκειτε, τί ἐστιν.* Dialektisch sollen sie geschlagen werden und jede der drei Instanzen, durch die er ihre Sabbathsanklage zurückweist V. 3. 5 u. 7, ihnen zu verstehen geben, wie sehr es ihnen, nicht an der moralischen Gesinnung, sondern vor allem an dem richtigen Schriftverständniss fehlt, wie wenig sie für das den rechten Sinn haben, worin uns die Schrift selbst eine hoch über Opfer und Tempel stehende Gottesidee vor Augen stellt. Es sind drei Momente einer innerlich zusammenhängenden Argumentation: an David hat man den Vorgang einer vorwurfsfreien Nichtbeobachtung des Gesetzes; an den Priestern sieht man den Widerspruch, in welchen das Gesetz mit sich selbst kommt, und aus der Schriftstelle V. 7 kann man sich überzeugen, dass überhaupt Sabbath und Gesetz, Opfer und Tempel nicht das wahre Wesen der Religion ausmachen.

Man sieht daher hier sehr deutlich in die Entstehungsgeschichte eines angeblichen Ausspruchs Jesu hinein, durch welchen er sich noch überdiess im Widerspruch mit Matth. 16, 13 gar zu unmittelbar und öffentlich als Messias zu erkennen gegeben hätte. Indem man unter dem *μεῖζον τοῦ ἱεροῦ* nichts anderes verstehen zu können glaubte, als ihn selbst, den Sprechenden, und dann auch *μεῖζον* in *μείζων* umänderte, schien doch das *μείζων ἐστὶν ὧδε,* nach dem

so ungeschickt und unverständlich darauf folgenden V. 7, noch eines bestimmteren Fingerzeigs auf die messianische Persönlichkeit des Sprechenden zu bedürfen. So kam daher das *κύριος γάρ ἐστι τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* als commentirende Glosse noch an den Schluss der Erzählung zu stehen. In der erst nach dem Tode Jesu gewonnenen Anschauung von seiner Person war der *κύριος τοῦ σαββάτου* der concrete Ausdruck für das Princip, aus welchem man sich allein die Handlungsweise Jesu den Pharisäern gegenüber erklären konnte. Vergleicht man die Parallelstelle bei Marcus 2, 23 f., so unterscheidet sich Marcus von Matthäus 1) durch die Weglassung des zweiten Schriftbeweises (bei Matth. V. 5) und 2) durch die Reflexion, die er zur Motivirung des Hauptsatzes voranstellt: *τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον.* Wenn man auch nicht voraus schon von dem Abhängigkeitsverhältniss des Marcus überzeugt ist, kann man hier nur der Erzählung des Matthäus den Vorzug der Priorität zuerkennen. Schlagend widerlegen konnte Jesus die Pharisäer nur, wenn er sie dialektisch mit ihren eigenen Waffen schlug oder sie aus dem Gesetz widerlegte, und widerlegt sind sie um so nachdrücklicher und gründlicher, wenn das erste Argument noch durch ein zweites verstärkt wird, auf das *οὐκ ἀνέγνωτε* V. 3 noch als weitere Instanz *ἢ οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ* V. 5 folgt. Warum hat aber Marcus das zweite Argument hinweggelassen? Vielleicht schon in Gemässheit seiner epitomirenden Methode, aber wohl auch, weil ihm die eigene Argumentationsweise, die nur von V. 7 aus richtig verstanden werden kann, der Schluss vom Opfer- und Tempelcultus auf etwas Höheres, nicht klar geworden war. In der That ist auch diese Schlussweise so eigenthümlich, dass sie nur in einem Zusammenhang, wie der bei Matthäus ist, an ihrer ursprünglichen Stelle gedacht werden kann. Er liess sie somit hinweg; der am Ende der

Erzählung stehende Satz aber war ihm zu gewichtig, um auch ihn zu übergehen, nur bedurfte er jetzt, um, von dem unmittelbar Vorangehenden getrennt, nicht gar zu abgerissen zu stehen, einer Motivirung, die er ihm mit den Worten gab, der Sabbath sei um der Menschen willen, nicht der Mensch um des Sabbaths willen. Es ist diess auch wieder eine Argumentation *a minori ad majus;* wenn schon der Mensch an sich mehr ist als der Sabbath, wie viel mehr wird somit der Messias als des Menschen Sohn höher stehen als der Sabbath, er ist als solcher der *κύριος τοῦ σαββάτου.* Wie wenig passt aber dieses rein rationale, vom Begriff des Menschen genommene Argument, so sehr es an sich im Sinne Jesu ist, gerade hieher, wo sich Jesus mit den Pharisäern auf den Boden des Gesetzes stellen und sie dialektisch durch Schriftbeweise widerlegen will!

Es gibt demnach die Stelle Matth. 12, 1—8 über die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks keinen weitern Aufschluss, ebenso wenig aber die 12, 39. 40, in welcher, wenn sie mit der Parallelstelle bei Lucas 11, 29 verglichen wird, gleichfalls der Ausspruch Jesu wenigstens in der Form und Ideenverbindung, die er bei Matthäus hat, für keinen ursprünglichen gehalten werden kann. Ueberhaupt konnte es nicht anders geschehen, als dass dem ursprünglichen Sinn des Ausdrucks, mit welchem Jesus nur das ächt Menschliche seiner Erscheinung und Person bezeichnen wollte, in der Folge, als man in ihm nur den von den Propheten verkündigten und zu seiner höhern Würde erhobenen Messias zu sehen gewohnt war, die Daniel'sche Anschauung des Menschensohns substituirt wurde, welche da am meisten an ihrer Stelle war, wo er als der zum Gericht über das ungläubige Volk und die Menschen überhaupt erscheinende Weltrichter dargestellt wurde. Es stellt sich so an dem Namen des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* derselbe Gang dar, welchen überhaupt so Vieles im Urchristenthum genommen hat, dass

an die Stelle des ursprünglich Einfachen in der Folge Begriffe und Anschauungen traten, durch welche das Natürliche dem Uebernatürlichen, das ächt Menschliche dem transcendent Göttlichen, das Sittliche dem Dogmatischen untergeordnet und das Eine von dem Andern völlig zurückgedrängt wurde. Wie fern liegt aber noch immer jeder Gedanke dieser Art einer Exegese, die nicht nur in dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* im Sinne Jesu einzig und allein den Menschensohn der Daniel'schen Weissagung sieht, sondern auch das Bewusstsein, von welchem aus Jesus diese Daniel'sche Weissagung ergriff, für die nothwendige Antithese der Gottessohnschaft hält, die nothwendige, am entschiedensten bei Johannes hervortretende Erinnerung göttlicher Präexistenz, deren *δόξα* er verlassen habe, um als jener Daniel'sche *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου* in einer ihm nicht ursprünglichen Existenzform zu erscheinen, insofern habe man mit Recht nach den Vätern den Ausdruck der *κένωσις* in dieser Selbstbezeichnung, in deren Hintergrunde das Bewusstsein der rein göttlichen Urexistenz liege, gefunden[1]. Man fahre in dieser Weise nur fort, die Synoptiker aus dem Johannes und alle zusammen aus der Christologie der Lutherischen Dogmatik und insbesondere der Lehre von der *κένωσις* zu erklären, um vollends jede Spur eines geschichtlichen Bodens der evangelischen Geschichte aus dem Auge zu verlieren. Einer solchen Exegese ist es auch in allen historisch-kritischen Fragen ganz gemäss, „die gegentheiligen Meinungen über die Stellung der Synoptiker unter einander, wie sie namentlich von der Tübinger Schule im Zusammenhang ihrer Tendenzen verfochten werden, für unrettbar verloren“ zu erklären[2]. Unrettbar verloren! Freilich in den Augen einer

1) Meyer in der 4. Aufl. seines Commentars über das Ev. Matth. zu 8, 20. S. 206.

2) A. a. O. Vorrede S. XII.

Kritik und Exegese, die in der Abgeschlossenheit ihres Auctoritätsglaubens und der Beschränktheit ihres Gesichtskreises nicht im Stande ist, sich auch nur die Möglichkeit eines geschichtlichen Entwicklungsganges der evangelischen Geschichte zu denken.

IX.

Berichtigung zur äussern Bezeugung des Johannes-Evangeliums.

An den Herausgeber.

Von

Dr. G. Volkmar, a. o. Professor der Theologie zu Zürich.

Ihrer freundlichen Aufforderung, in den Kreis Ihrer Mitarbeiter doch wieder einzutreten, kann ich, für jetzt von Früherem absehend, um so eher entsprechen, als der letzte Aufsatz in dieser Zeitschrift über das Johannes-Evangelium (1860. III, S. 170 f.) eine Bezugnahme auf mich enthält, welche eine Berichtigung fordert. Tobler hat in anregender Weise seinen Versuch einer neuen Mittelstellung über das kritische Evangelium zu vertheidigen unternommen, auch gegen meine Kritik (Geschichtstreue Theologie, 1858, S. 70 f.).

Gewiss, wenn das „nach Johannes" katholischerseits seit c. 175 überschriebene, als johanneisch aber erst gegen 180 (von Theophilus Antiochenus) behauptete, auch Justin dem Martyrer c. 150 noch unbekannte Evangelium trotzdem in das erste Jahrhundert gehört, wie Tobler ohne Weiteres hinnimmt, dann ist sein Gedanke an Apollo(niu)s das Nächstliegendste, und weit sinniger als der geistesleere Recurs auf den „Presbyter" Johannes, von dem man Nichts weiss als den Namen und das Grab, auch so viel verständiger als die Annahme direct apostolischer Abfassung, welche der Verfasser des Buches selbst so ausdrücklich verwehrt (Joh. 19, 35 *καὶ ἐκεῖνος ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε*, nämlich *Ἰωάννης ἐν ἀποκαλύψει τὸν ἀμνὸν* (I, 5) *τὸν λού-*

σαντα ἡμᾶς .. ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ). Aber es kommt ja in erster Linie nicht darauf an, einen Namen für Den zu gewinnen, der sich unter die Autorität des Geistesapostels stellt, welcher das Lamm Gottes mit dem Namen des *λόγος θεοῦ* geschaut und verkündigt hat, sondern vor Allem darauf, die Zeit dieses anerkannt nachsynoptischen Werkes zu bestimmen, um dann etwa zu sehen, ob dem Wunsche, eine lebenswarme und möglichst gefeierte Persönlichkeit als Verfasser zu erreichen, zu entsprechen steht. Es war schon ein Mangel des ersten Versuches, dass er von vorn herein auf die katholische Voraussetzung, die für alle neutestamentlichen Schriften das natürlich „apostolische Zeitalter bis etwa Ende des ersten Jahrhunderts" annimmt, sorglos baute, in diesem *circulus* mit seinem Bedürfniss nach einem lebenswarmen Bild und zugehörenden Combinationen sich ergehend, und dann erst, naturgemäss nun auch in etwas sorgloser Weise, an die äussern Zeugnisse trat. Gegen seine Hoffnung, trotz manches Auffallenden fehle es doch nicht an solchen, wie bei Justin und in den Philosophumenen, erinnerte ich eingehend (S. 71 f.), auf welch seltsamen Verwechselungen oder Uebergehungen dieselbe beruhe. Um so überraschender ist die Antwort Tobler's (a. a. O. S. 179), wie folgt: „Auf eine frühere Zeit des Ursprunges unseres Evangeliums als die von der sog. Tübingischen Schule angenommene, weisen auch die Zeugnisse seiner alten Bekanntschaft hin (?), doch ist in dieser Richtung nichts Neues unterweilen vorgebracht worden, das meine kurzen, aber möglichst umsichtigen Bemerkungen über die äussere Bezeugung des vierten Evangeliums berichtigen könnte (?). Einzig will ich gern das Zeitalter Justin des Märtyrers mit Ewald (?) und Volkmar bestimmter zu 147 n. Chr. setzen, als in welchem Jahre er seine Philosophie vor dem Throne des Pius zu Rom geltend machte; seine Schriften fallen aber doch etwas früher (!), so dass Epiphanius mit 120 (!)

auch nicht weit von der Wahrheit steht.“ Dies Alles lautet seltsam genug.

1) Es ist ja unterweilen für ihn sehr viel Neues vorgebracht worden, wonach seine wol auf möglichster Genauigkeit abgelegten, aber doch einmal nnabwendbar möglichst ungenügend gebliebenen Bemerkungen in dieser Beziehung berichtigt sind. Er hatte vorausgesetzt, dass wenigstens Ewald eine Bekanntschaft Justin's mit dem Evangelium annehme: ich erinnerte ihn, dass Ewald umgekehrt diese ausdrücklich und wiederholt leugnet (und mit gutem Grunde, da sonst die Verlegenheit erst recht angehn würde). Er hatte sich Schneider's getröstet, der so viel auf den neuen Fund von Citaten in den nach Valentin und Basilides genannten Fragmenten der Philosophumena gebaut: ich erinnerte an das ihm verborgen Gebliebene, dass nach allen Indicien diese Fragmente Basilidianern und Valentinianern gehören, wie jetzt auch von Lipsius anerkannt und nirgends mehr mit einem Gegengrunde bestritten wird. Sollen denn jene Erinnerungen todtgeschwiegen werden, und welches Zeugniss in der Welt giebt es noch von der „alten“, d. h. vortatianischen Bekanntschaft mit dem Evangelium der wahren Gnosis? Um hier Nichts weiter von dem lauten Gegenzeugniss zu reden, welches in dem tiefen Schweigen aller christlichen Schriften vor c. 165, im Grunde schon allein in Justin's völlig unzweideutigem Verhalten liegt.

2) Unrichtig ist es auch, als sei das Jahr, in welchem Justin seine Philosophie vor dem Thron des Pius geltend gemacht, von Ewald so näher bestimmt worden. Ist es überhaupt ein Verdienst, die durch so manche Postulate so verwickelt gewordene und doch für die nähere Bestimmung der Zeit von Nachjohannes so wichtige Frage über Justin's Apologie durch eine weniger „kühne“ als nur einfach unbefangene oder philologische Kritik zu einem Resultat zu führen, das sich wie für Fenton Nort so für F. Ch.

Baur bewährt und noch keinen Widerspruch erfahren hat, so gehört dies allein der „Tübingischen Theologie“ der Theologischen Jahrbücher (1855, II—IV), wie der Geschichtstreuen Theologie (Zürich 1858, S. 82 f.), in welcher das dort zuerst erwiesene „circa 150 p. Ch. n.“ für *Apologia cum Appendice* näher auf 147 unserer Zeitrechnung sich bestimmt hat. Ewald hat über diese Zeit nicht blos Nichts näher erforscht, sondern auch nichts lernen wollen: er lässt die kritische Frage ganz zur Seite (Gesch. Isr. VII, 393), wohlweislich, da mit dem Zugeständniss, 147—155 u. Z. hat ein Justin das Evangelium der wahren Gnosis weder zu Rom, noch in Asien, noch in Palästina und Griechenland vorgefunden, das so herrlich wie kühn ausgemalte Bild vom jugendlich rüstigen Heldengreis von einem „wunderlangen Leben“ von c. 100 Jahren (S. 202 ff.), der das Evangelium für die spätere Zeit verfasst hätte, doch viel- und allzukurz käme. Ebenso wenig hat er sich getraut, an jenem Beweis zu rütteln oder auf das früher postulirte c. 138 für Apol. zurückzukommen [1]). Er hat sich sichtlich auch mit Justin noch allzuwenig beschäftigt, aber freilich doch den Muth gefasst, „das nachapostolische Zeitalter“ zum ersten Mal recht zu beschreiben. Im Gegentheil wird Tobler wohl mit durch eine der Angaben seines Ewald über Justin, der *Dialog c. Tryphone* setze sich laut seiner Einleitung c. 1 f. in den Barkochba-Krieg (VII, S. 349),

1) Dennoch ist er auf diese frühere Annahme factisch zurückgesunken, indem er Marcion schon c. 130 wirken lässt. Man weiss freilich nicht, ob dies blos Folge seiner sonst sehr offnen Bemühung ist, die Gnosis, die dem Ev. des Logos so nahe steht, dem jugendlichen Greis von 100 Jahren zeitlich möglichst näher zu bringen, oder mehr unbewusstes Ignoriren zu Grunde liegt. Jedenfalls ist nach dem Wegfall der künstlichen Mittel, mit welchen Semisch und Otto, um die Autorität des *Pater Historiae* über diesen Theil der Geschichte festzuhalten, die eigne Angabe des Märtyrers über Ap. I (also auch II) zu erdrücken suchten, kein Zweifel mehr, dass Marcion der *haereticus Antoninianus*, also seine Zeit rund auf c. 145 anzugeben ist von 137 und 138 bis 150—155.

oder doch unmittelbar danach (wegen des *νῦν* c. 1), zu der dann richtigen Folgerung verleitet sein, die *Apologia* falle also noch so viel früher. Jene Angabe ist jedoch nur die eines Anfängers im Lesen und Verstehen justinischer Sprache und Schrift, der sich auch um die frühere Untersuchung hierüber noch nie gekümmert hat, aber um so ruhiger absprechen kann, wenn auch dabei entweder eine Verirrung von mindestens 15 Jahren herauskommt oder eine gleich vollkommne über die Natur dieses Dialogs. Tobler mag sich hüten, über die semitische Grammatik hin auf irgend ein *oraculum* Ewald's einfach zu bauen; ohne Vergleichung anderer Literatur ist auf keins derselben, so dictatorisch sie alle klingen, über kirchengeschichtliche Dinge ein sicherer Verlass.

3) Endlich zeigt Tobler in ganz charakteristischer Weise, woran im Grunde die grosse Scheu liegt, für das Neue Testament den katholischen Bann, d. h. das erste Jahrhundert zu überschreiten. Man kennt einfach die Zeit nicht näher, um die es sich geschichtlich handelt, man kennt selbst Justin gewöhnlich nur von Hörensagen oder von den frühern dürftigen Vorlesungen, die nur für „die apostolische Zeit", höchstens bis c. 90 ein Interesse hatten, die folgende Zeit leer liessen und nun die Geschichte der Kirchenlehre frisch mit Irenäus begannen.

So hatte Tobler Justin's Zeitalter (Die Evangelienfrage S. 42) c. 120 angesetzt, wonach eigentlich, weiss ich noch nicht völlig. Es liess sich höchstens an die bekannte corrupte Angabe des Epiphanius denken, der den Märtyrer unter Adrian bringt, nämlich durch eine Verwechselung des Rusticus, der wohl 119 u. Z. Consul war, aber erst unter Antonin (vielleicht erst unter Marc Aurel) als *praefectus urbi* den Justin hinrichtete. (Vgl. Th. J. 1855, III). Ich erinnerte dies kurz (Gesch. Theol. S. 72), aber ohne Erfolg. Tobler will dabei beharren, dass „Epiphanius um 120"

auch nicht weit von der Wahrheit stehe: nur gerade mehr als ein Menschenalter, da Justin mindestens erst nach 150 Märtyrer geworden ist und seine ganze Thätigkeit lediglich unter Pius fällt.

Aber was soll man gar dazu sagen, wenn mir das Jahr 147 eingeräumt, dagegen behauptet wird, „seine Schriften aber fielen doch etwas früher“? Gewiss, Justin hat, wie er selbst sagt, „im Jahr 150 p. Ch. n.“, d. h. näher *post Herodem mortuum* oder 147 u. Z., im Jahre des 900. Jubiläums von Rom, als der *Εὐσεβής* den *Φιλόσοφος* mit auf den Thron erhoben hatte, vor diesem „seine christliche Philosophie geltend gemacht“, wie ich (Gesch. Theol. S. 81) mich ausdrückte. Aber dies ist ja eben in seiner Apologie (d. h. der *Apologia cum Appendice* oder, wie man jetzt rubricirt, *Apol. maior et minor)* geschehen, die noch uns vorliegt und zugleich die erste aller noch existirenden Schriften Justin's ist, die andere, der Dialog, erst nach der Apologie geschrieben, um c. 150—155. Hat man auch von noch andern Schriften Justin's gehört, so doch wieder nicht, dass nur eine derselben mit Sicherheit die seinige ist. Es ist das von ihm selbst erwähnte, von Irenäus noch gekannte *σύνταγμα κατὰ Μαρκίωνος κ. τ. λ.,* das also auch erst von c. 140 an datirt, trotz Ewald's Orakel über Marcion.

Kennt man aber Justin's Zeit und wirkliche Schriften so wenig, wie kann es Wunder nehmen, dass man in diese Zeit sich scheut einzutreten? Wer mag sich in Dunkeles wagen, wäre es auch nur für ihn ein Dunkeles? Ich bin überzeugt, ein Mann von so echt protestantischem Sinn und so echt schweizerischem Gleichmuth, wie es Tobler durch seinen offnen Bruch mit der Parforce-Apologetik, selbst seines Ewald, so voll bewährt hat, würde, durch das akademische Studium näher auf Justin und in ihn eingeführt, bei dem Bedürfniss, einen gefeierten Namen für das treffliche und geistvolle Evangelium zu haben, gar

nicht zweifelhaft gewesen sein: „Justin der Jünger im Schoosse des Logos, der Mann der wahren Gnosis, der Märtyrer und kein Anderer ist der Verfasser dieses Evangeliums auf Grund der ältern, synoptischen Ueberlieferung.“ Das ist eine Logoslehre, ähnlich der im Prolog des Evangeliums, nach und über Philo hin, nach und über Hebräer- und Clemens- und Barnabas- und Polycarpus-Brief hin! Darum hat Justin dies ihm entsprechendste Evangelium nicht angezogen, weil er es selbst verfasst. Darum findet sich keine Spur von dem Evangelium vor ihm. Darum ist es alsbald von seinem begeisterten Jünger, Tatian, von ihm zum ersten Mal angezogen!

Da haben wir Alles, was erforderlich wäre, wenn einmal der verständige, nur mit dem zweiten Jahrhundert noch nicht näher bekannte Sinn überhaupt eine lebenswarme Persönlichkeit verlangt. Selbst ein Aposteljünger war ja Justin, wie er auch genannt ist (*ἀποστόλων γενόμενος μαθητής*). Ja, dieser Jünger des Logos ist zugleich wirklich ein besonderer Hörer des Johannes. Ausser Petrus hat er ihn und seine Apocalypse allein gepriesen und genannt. Ohnehin hat er schon in seinen „frühern“ Schriften (Apologie, Dialog) so mannichfach die Evangelienerzählung fortgebildet [1]). Ich weiss durchaus nicht, welchen Halt die Neigung zum persönlichen Ergreifen und so zum Combiniren gegen diese Fassung hätte? Muss man, um möglichst auch etwas directe oder aussersynoptische Ueberlieferung in dem letzten Evangelienbuch zu haben, doch Conjecturen machen, warum nicht auch die, dass Justin's palästinischer Lehrer, den er ja einem Engel vergleicht, noch Directes aus der palästinischen Kunde habe überliefern können? Welche Bedeutung

1) Man denke an seine neue Kindheitsgeschichte (vgl. Hilgenfeld, Krit. Unters. über die Evv. Justin's u. s. w. 1853. I), an das Neue über den Einzug in Jerusalem, an den Fortschritt in den Wunderheilungen.

also hat noch das Gedenken des Apollonius, zu dem man doch erst so viel hinzuzudenken hat, der doch jedenfalls so gar Manches selbst aus- und weitergebildet haben soll, gegenüber diesem wirklichen Jünger des Johannes wie des Logos, der vielleicht kaum etwas mehr hinzugethan zu haben brauchte, als dieser? Hypothese gegen Hypothese: welche ist im höhern Recht, wenn einmal der katholische Bann, das „erste Jahrhundert", durchbrochen ist?

Doch selbst diese überwiegend wahrscheinlichere Annahme ist bei näherm Vergleichen gleichfalls unhaltbar. Ich kann mich hier darauf beschränken, anzuziehen, was Sie, Herr Herausgeber, nach und mit Baur, Zeller und Schwegler schon so klar erörtert haben. Justin's Logoslehre und Wesen überhaupt steht noch **vor** dem Logos-Evangelium. Ein Superlativ von Unnatürlichkeit ist es, den *Ἰουδαῖος Ἰωάννης* (Apoc. II—III) zu dem Evangelisten in einer Person fortgebildet zu denken, ein Comparativ derselben Unnatürlichkeit ist und bleibt es, einen Zeitgenossen des Paulus (Apollonius) zu einem Kenner und Bestreiter der falschen Gnosis (dem Nachjohannes) in einer Person reifen zu lassen. Dagegen wäre es zwar nur ein Deminutivum, bliebe aber doch eine Unnatürlichkeit, unsern *κατὰ Ἰωάννην* mit Recht genannten Lehrer des fleischgewordenen Logos auch nur schon in dem begeisterten Jünger und Verehrer des fleischgewordenen Logos zu finden, der trotz dem noch gegen Paulus gespannt bleibt, trotz dem noch so viel an dem alten Johannes hängt, um mit ihm sinnliche Parusie und 1000 Jahre zu erwarten, trotz dem noch weit, weit mehr im Alten Testamente lebt als der — doch wol fragelos Spätere, weil noch Höhere und Reifere.

Das genügt wol zugleich, um die Apollos-Hypothese ruhig *ad acta* zu legen und zu gründlicherm Eingehen in die Kritik zu mahnen.

X.

Die jüdische Apokalyptik und die neuesten Forschungen.

Von

D. A. Hilgenfeld.

Der eigenthümliche Reiz, welcher schon an sich in den apokalyptischen Schriften des Judenthums liegt, kann durch die Aussicht, dass man auf diesem Wege auch in die innere Vorbildung und Entstehung des Christenthums einen tiefern Blick thun werde, nur verstärkt werden. Meine Ansicht, dass wir in jenen Schriften die Haupturkunden der innern Vorgeschichte des Christenthums haben[1]), hat jedoch nicht überall Zustimmung gefunden, sogar lebhaften Widerspruch erfahren.

Auf der streng schriftgläubigen Seite denkt man zwar gar nicht daran, die Thatsache zu bestreiten, dass der Anschauungskreis des Buches Daniel der urchristlichen Vorstellung des Messias und der Erwartung seiner Wiederkehr in der Zeit der Apostel zu Grunde liegt. Wohl aber will man den ausserkanonischen Apokalypsen des Judenthums an dieser bedeutsamen Stellung in der Vorgeschichte des Christenthums auch nicht den geringsten Antheil gönnen.

1) Vgl. die Schrift: Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Jena 1857.

Man kann es auf dieser Seite nicht billigen, wenn die kritische Geschichtsforschung über die Brücke der ausserkanonischen Apokalypsen des spätern Judenthums von der kanonischen Apokalypse des Daniel zu dem ursprünglichen Vorstellungskreise des Christenthums stetig fortzuschreiten sucht. Im Gegentheil will man auch hier einen himmelweiten Unterschied zwischen allem Kanonischen und allem Ausserkanonischen festhalten. So hat Auberlen auch in der neuen Auflage seines hier einschlagenden Buchs[1]) den beiden kanonischen Apokalypsen des Alten und des Neuen Testaments alle ausserkanonischen Apokalypsen des Judenthums und des Christenthums als „zerrbildliche Nachahmungen“ entgegengesetzt. Wir lesen hier S. 79 f.: Wie die kritische Verkennung der Offenbarung überhaupt darin besteht, dass man dieselbe auf das Niveau der profanen Geschichte herabzieht, so sei diess auch auf dem apokalyptischen Gebiete der Fall, und der Mangel an pneumatischem Verständniss der Apokalypsen gebe sich hauptsächlich darin kund, dass man sie von den apokryphischen nicht mehr genau zu unterscheiden weiss, dass man die heilige, haarscharfe Scheidelinie zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Erdichtung auslöscht, „während doch, auch schon rein historisch betrachtet, die apokryphischen Producte das Vorhandensein eines kanonischen Urbildes voraussetzen, weil sich sonst diese Art von Schriftstellerei und die Vorliebe dafür nicht genügend erklären lässt.“ Allein, wer die Sache „rein historisch“ betrachtet, kommt ja nicht einmal entfernt auf den Gedanken, den beiden grundlegenden Apokalypsen des Judenthums und des Christenthums, dem B. Daniel und der Offenbarung des Johannes, in Vergleichung mit den jüdischen und christlichen Sibyllinen, dem

1) Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, 2. Aufl. Basel 1857.

B. Henoch, dem 4. B. Esra's, dem Anabatikon des Jesajas u. s. w., den Vorzug der Ursprünglichkeit abzusprechen. Was mich betrifft, so kann es auch Auberlen S. 148 nicht unerwähnt lassen, dass ich die hohe Ursprünglichkeit des B. Daniel, vermöge welcher es zu einer ganz neuen Art von Schriften den Anstoss gegeben und auf die religiösen Anschauungen der folgenden Zeiten den tiefsten Einfluss ausgeübt hat, ausdrücklich anerkannt habe. Dagegen ist es eine wahre Verzerrung des einfachen und sachlichen Unterschiedes zwischen dem Ursprünglichen und Abgeleiteten, wenn Auberlen S. 81 sagt: „Diese apokryphischen Apokalypsen stehen aber zu den kanonischen in keinem andern Verhältniss, als in jenem, in welches wir nach einem überall wahrnehmbaren historischen Gesetz zu weltgeschichtlichen Erscheinungen, je grösser und heiliger sie sind, ihre zerrbildlichen Nachahmungen treten sehen. So schliessen sich an Mose die ägyptischen Zauberer, an den Messias die Pseudomessiasse, an die kanonischen Evangelien die apokryphischen, an die Reformation die Wiedertäufer u. s. w. an." Wer diese Ansicht von dem Verhältniss des Kanonischen und des Ausserkanonischen einmal festhalten will, der thue es getrost. Aber er lege sich wenigstens nicht Andern gegenüber, welche von solchen Vorurtheilen nichts wissen, gar den Vorzug schärferer Kritik bei, wie Auberlen thut, indem er das kritische Verfahren „als das im eigentlichen Sinne unkritische und unhistorische" bezeichnet, weil es die geschichtlichen Gestalten nicht in ihrem specifischen, scharf umrissenen Charakter aufzufassen weiss". Nicht die Kritik steht hier im Widerspruche gegen sich selbst, sondern vielmehr die Buchstabengläubigen befinden sich hier in dem eigenen Falle, dass sie den klaren Buchstaben der Schrift gegen sich haben, weil der kanonische Brief des Judas V. 14. 15 das ausserkanonische B. Henoch als eine prophetische Schrift anführt, wie wir denn auch noch andre Spuren von

Benutzung der ausserkanonischen Apokalypsen im Neuen Test. wahrnehmen können.

Aber auch auf derjenigen Seite, welche von einem solchen Vorurtheil über das Kanonische frei ist, hat die Behauptung einer lebendigen Vorbildung des Christenthums in dem spätern Judenthum einen doppelten Widerspruch erfahren. Es handelt sich hier namentlich um die Vorstellung und Erwartung des Messias. Und da schreibt Ewald[1]) dem vorchristlichen Judenthum bereits einen so fertigen und ausgebildeten Messias-Begriff zu, dass die evangelischen Anschauungen ganz unmittelbar aus dem Judenthum herübergenommen sein müssten. Der Gedanke eines himmlischen, daher ewigen Messias, welcher in dem danielischen Menschen-Sohn seinen ersten Ausdruck fand, soll nicht nur durch den ersten Verfasser des B. Henoch (nämlich C. 37—71, welchen Abschnitt ich für den spätesten halte, Ewald für den ältesten erklärt und bald nach 144 v. C. ansetzt) weiter verfolgt, sondern sogar schon vor dem 2. Jahrhundert v. C. mit dem Begriffe des Worts (Logos) Gottes verschmolzen worden sein, wie man auch aus dem „zweiten und dritten Verfasser im B. Henokh" (nach Ewald bald nach 144 und 135 v. C.) ersehe. Bei dieser Ansicht, welche Alles von vorn herein fertig sein lässt, kann von einer lebendigen Entwickelung nicht die Rede sein. Dagegen hat Weisse[2]) selbst aus dem B. Daniel, nach Hitzig's Vorgang, den persönlichen Menschen-Sohn hinwegerklärt, um diesen Begriff in reiner Ursprünglichkeit aus dem Selbstbewusstsein Jesu abzuleiten, und das B. Henoch für ein christliches Erzeugniss nach der Zerstörung Jerusalems auszugeben. Nur in der Annahme, dass das 4. B. Esra erst dieser Zeit angehöre, trifft Weisse mit Ewald ziemlich

1) Geschichte Christus' u. s. Zeit, 1. Ausg. S. 68 f. 2. A. S. 78 f.
2) Die Evangelienfrage S. 101 f. 214 f.

zusammen, davon abgesehen, dass Weisse auch hier die Vermuthung eines christlichen Ursprungs andeutet. Ohne zu dieser Leugnung aller ausserchristlichen Apokalyptik fortzuschreiten, hat Volkmar wenigstens den nachchristlichen Ursprung einer ausgebildetern jüdischen Apokalyptik behauptet und das vorchristliche Dasein eines solchen jüdischen Messias-Begriffs, an welchen das Christenthum anknüpfen konnte, bestritten. Schon in seinem Buche über die Urgeschichte des Christenthums[1]) lesen wir S. 112 f.: „Es ist früher die Annahme, namentlich von Bertholdt, ausgebildet worden, die auch Strauss noch theilte und die seiner ganzen Evangelien-Ansicht, dieser Verwirrung, zu Grunde liegt: die Juden hätten schon längst vor Jesu einen in's Detail ausgebildeten Messias-Begriff gehabt, wonach er diese oder jene Wunderkraft habe vollbringen müssen. Diese Annahme ist namentlich durch B. Bauer auf's lebhafteste bekämpft und wirklich in dieser Totalität als eine Vermengung der verschiedenen Zeiten nachgewiesen worden. Der Messias-Begriff der spätern jüdischen Schriften hat sich erst dem Christenthum gegenüber und nach ihm, nach den christlichen Evangelien selbst erst näher bestimmt und verabenteuerlicht zugleich." Daher hat auch Volkmar dem B. Daniel die Erwartung eines persönlichen Messias abgesprochen, indem er den Menschen-Sohn, welcher mit den Wolken des Himmels herabkommt, mit Hitzig nur als Darstellung des jüdischen Volks in seiner Weltherrschaft fassen wollte (S. 55 f.). Das 4. B. Esra sollte erst eine jüdische Nachbildung der Johannes-Apokalypse gewesen sein (S. 425).

Diese Grundansicht hat Volkmar auch gegen mein Werk über die jüdische Apokalyptik eifrig vertheidigt und

1) Die Religion Jesu und ihre erste geschichtliche Entwickelung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft. Leipzig 1857.

fortgebildet. Soll das Christenthum freilich noch am Ende des ersten Jahrhunderts ganz in den Krypten der Welt und in der jüdischen Hülle verborgen gelegen haben[1]), so kann von einer innern Vorbildung desselben in dem vorchristlichen Judenthum gar nicht die Rede sein. Man kann auch bei dieser Ansicht einen stetigen Fortschritt von dem kanonischen B. Daniel durch die ausserkanonischen Apokalypsen des Judenthums zu der Urgestalt des Christenthums gar nicht zugeben. Daher der beeiferte Versuch Volkmar's, den nachchristlichen Ursprung der beiden apokalyptischen Hauptschriften des spätern Judenthums, des B. Henoch und des 4. B. Esra, gegen mich aufrecht zu erhalten[2]). Als eine sicher vorchristliche Nachbildung des B. Henoch soll nur die jüdische Sibylle übrig bleiben. Das 4. B. Esra soll dagegen erst 96 oder 97 v. C. von einem römischen Juden verfasst sein, das B. Henoch gar erst von einem Geistesgenossen des R. Akiba während der Erhebung des Barkochba gegen die Römer (132 n. C.) herrühren, so dass ein entschieden widerchristliches Buch im Neuen Test. (Jud. V. 14. 15) benutzt sein würde. Volkmar hat zwar bis jetzt noch wenig Zustimmung gefunden, und namentlich kann ich mich darauf berufen, dass A. v. Gutschmid[3]) meine Zeitbestimmung des 4. B. Esra (30 v. C.), abgesehen von dem Adler-Gesichte, welches er für eine spätere Zuthat erklärt, vollkommen bestätigt hat. Da hier aber immer noch so ab-

---

1) Volkmar, Die geschichtstreue Theologie und ihre Gegner. Zürich 1858. S. 79.

2) In den Abhandlungen: Ueber apokalyptische Geheimnisse, das vierte Buch Esra im Besondern, in der Monatsschrift des wissenschaftl. Vereins in Zürich II. (1857) S. 333 f. (auch besonders abgedruckt: Das vierte B. Esra u. apokalypt. Geheimnisse, Zürich 1858), und: Beiträge zur Erklärung des B. Henoch nach dem äthiop. Text, in d. Zeitschr. d. deutschen morgenländischen Gesellschaft 1860, Heft 1. 2 S. 87 f.

3) Die Apokalypse des Esra und ihre spätern Bearbeitungen, in dieser Zeitschr. 1860, Heft 1 S. 1—81.

weichende Ansichten auftreten [1]), und da die Wichtigkeit der Sache immer von Neuem eine ernstliche und aufrichtige Prüfung erfordert: so gehe ich die apokalyptischen Schriften des Judenthums, welchen sich der Essäismus als eine verwandte Zeiterscheinung innerlich anschliesst, mit Rücksicht auf alle neuern Forschungen, so weit sie irgend Beachtung verdienen, noch einmal durch. Dabei erkenne ich von vorn herein gern an, dass ich auch durch den eingehenden Widerspruch, so wenig er mich zu überzeugen vermochte, in der schärfern Fassung und Bestimmung der Sache wesentlich gefördert worden bin.

Den Anfang muss wieder das kanonische Buch Daniel machen, welches uns die messianische Erwartung des Judenthums jedenfalls in einem grossartigen und nachhaltigen Aufschwunge darstellt.

1. Das Buch Daniel.

Die Erwartung des Messias hatte sich ursprünglich an das bestehende davidische Königshaus angeschlossen, aus welchem ein ausgezeichneter und gottgesegneter Fürst auftreten sollte [2]). Da nun aber seit der Zerstörung Jerusalems die davidische Herrscherreihe nicht mehr bestand, so musste diese Erwartung ihre irdisch-weltliche Gestalt immer mehr abstreifen. Hatte bereits das 5. B. Mos. 18, 15 den Moses davon reden lassen, dass Gott Propheten (נָבִיא) wie ihn (Moses) aus der Mitte des Volks auferwecken werde, wobei wahrscheinlich an das Prophetenthum überhaupt, nicht an einen einzelnen Propheten zu denken ist [3]): so lässt

1) Vgl. auch Noack, Ursprung des Christenthums Bd. 1. 2, Leipz. 1857, wo das 4. B. Esra gleichzeitig mit der Apokalypse des Johannes gesetzt, das Adler-Gesicht für eine etwas spätere Einschaltung erklärt wird (S. 352 f.).

2) Vgl. Jes. 9, 5. 6. 11, 1 f. Jer. 30, 21. 33, 5 f. 15. 19.

3) Vgl. Hofmann, Schriftbeweis, 2. Aufl. II, 1 S. 138 f.

Maleachi, der letzte eigentliche Prophet des Alten Test., dem Tage Jehova's den grossen, nach der biblischen Erzählung in den Himmel entrückten Propheten Elias als Vorläufer vorhergehen (3, 1 f. 23. 24), so dass man nun um so mehr am Ende eine neue Ausgiessung des prophetischen Geistes (Joel 3, 1 f.) erwarten konnte.

Nachdem die Erwartung eines prophetischen Vorläufers des Messias (vgl. Sir. 48, 10) auf solche Weise ausgebildet war, begegnet uns der Messias selbst erst in dem Buche Daniel wieder, welches das Hauptdenkmal jener grossen Erhebung des Judenthums gegen die Verfolgung des Antiochus Epiphanes ist. Denn dass der Menschen-Sohn, welcher in den Wolken des Himmels herabkommt, um das himmlische Weltreich für alle Ewigkeit anzutreten (Dan. 7, 13. 14), eben der Messias, kein blosses Bild des Gottes-Volks ist, erhellt nicht nur aus der einfachen Erklärung dieser Stelle, sondern wird auch dadurch bestätigt, dass wir denselben im B. Daniel noch weiter verfolgen können. Niemand anders als er erscheint in priester-fürstlicher Gestalt mit einem Gefolge solcher Menschen, welche lebend in den Himmel entrückt sein sollten, mögen wir nun an Henoch und Elias oder an Moses und Elias denken [1]. Ist der Messias also noch als Mensch gedacht, so geht er doch nicht mehr ganz einfach aus der irdischen Nachkommenschaft David's hervor, sondern gehört bereits den himmlischen Höhen an, von welchen er herabkommen wird, wenn die Vierzahl der heidnischen Weltreiche abgelaufen, der für die Unterwürfigkeit des Gottes-Volks beschlossene Zeitraum von 70 Jahr-Siebenden zu Ende gegangen sein wird. Dass diese 70 Jahr-Siebende gerade bis zur Verfolgung des Judenthums durch Antiochos Epiphanes und bis zur makkabäi-

1) Vgl. Dan. 8, 15 f. 10, 5 f. 12, 5. 7, dazu m. jüd. Apokalyptik S. 45 f.

schen Erhebung als der wahren Abfassungszeit herabreichen, erhellt deutlich aus der Schilderung des letzten Jahr-Siebends. Dasselbe wird eröffnet durch Ausrottung eines Gesalbten (9, 26), nämlich des im J. 171 v. C. durch einen Statthalter des Antiochos ermordeten Hochpriesters Onias III., des Bundes-Fürsten, dessen Fall auch 11, 22 erwähnt wird, schreitet in seiner Mitte vollends bis zum Aufhören der Tempel-Opfer und zum Gipfel des entsetzlichen Gräuels fort[1]), d. h. bis zur Entweihung des Heiligthums in Jerusalem durch einen Altar des olympischen Zeus (am 15. Kislev, ungefähr December 168, dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον* 1 Makk. 1, 54). Der „Ausgang des Worts, dass Jerusalem wieder aufgebaut werden soll“, von welchem an die 70 Jahr-Siebende Dan. 9, 25 gerechnet werden, kann nur das Jahr jener hier zu Grunde liegenden Weissagung des Jeremia (25, 1) über 70 Jahre der Verödung Jerusalems, nämlich 606 v. C. sein. Von hier aus führen die ersten 7 Jahr-Siebende genau „bis zu einem gesalbten Fürsten“, nämlich Cyrus (seit 557 v. C.), welchem die Juden die Erlaubniss einer neuen Ansiedlung in Jerusalem (538) verdankten. Und bei einer solchen schriftgelehrten Deutung, welche eine bereits vorgefundene Weissagung mit spätern Zeitverhältnissen so gut als möglich in Einklang zu bringen sucht, hat es gar nichts auf sich, wenn der Verfasser, welcher nach dem Vorgange von 2 Chron. 36, 21 die 70 Jahre des Jeremia als 70 Sabbatjahre, d. h. als 70 Jahrwochen, fasst, welchem es ohnehin nicht auf die Zeiträume als solche, abgesehen von ihrem Inhalt, ankommt, die 62 Jahr-Siebende des Wiederaufbaus von Jerusalem in bedrängten Zeiten wieder von demselben Anfang (606) an rechnet, also bis zu dem J. 172, unmittelbar vor die Ermordung des Onias, herabführt. Am allerwenigsten sollte

1) Dan. 9, 27 vgl. 7, 25. 8, 13. 14. 12, 7. 11. 12.

Auberlen, welcher, mit Bleek[1]) zu reden, die orthodoxe Deutung der Stelle Dan. 9, 24—27 auf den Tod Christi, auf die durch ihn bewirkte Aufhebung des jüdischen Ceremonial-Gesetzes und die Zerstörung von Stadt und Tempel durch Titus auch in der 2. Auflage seines Buchs S. 106 f. mit einer Auslegungsweise, „bei der Alles möglich ist und Alles für erlaubt gilt," vorgetragen hat, hier an etwas Schriftgelehrsamkeit Anstoss nehmen und meine Erklärung unter die neuern Versuche rechnen, deren Bedeutung nur darin bestehe, „dass sie indirecte Zeugnisse der gegnerischen Verlegenheit sind" (S. 169). Führen uns doch auch die vier danielischen Weltreiche gleichfalls genau bis zu der Zeit des seleukidischen Juden-Verfolgers hin. Die altkirchliche Deutung des letzten heidnischen Weltreichs auf das römische, welche Auberlen auch nach der Auflösung des „römischen Reichs teutscher Nation" im J. 1806 immer noch auf den weströmischen Romanismus Napoleon's und den oströmischen, byzantinischen Romanismus des Kaisers aller Reussen stützt, richtet sich bei diesem neuesten Vertheidiger selbst, da er zugestehen muss, dass die ganz gleichartige Schilderung Dan. C. 8. 11 (man vgl. 2, 43 mit 11, 6. 17; 7, 8. 20. 24 mit 11, 21 u. s. w.) die Geschichte des griechisch-makedonischen Weltreichs nur bis auf Antiochos Epiphanes herabführe (S. 63 f.), und dass die Zeit dieses Königs Dan. 8, 17. 19. 11, 40 (vgl. 12, 4) die Zeit des Endes heisst (S. 87 Anm. 1). Die 10 Hörner des vierten Thiers (d. h. Weltreichs), welche 10 Könige bedeuten sollen (7, 7 f. 20 f. 24 f.), sind ja unverkennbar, von Alexander d. Gr. an gerechnet, die 10 ersten griechischen Könige des

---

1) In der nachgelassenen Abhandlung: Die messianischen Weissagungen im B. Daniel mit besonderer Beziehung auf Auberlen, herausgegeben von Dorner in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1860, Heft 1 S. 95, wo das Werk Auberlen's noch sehr mit Schonung behandelt wird.

seleukidischen Reichs, nämlich: 1) Alexander d. Gr., 2) Seleukos I. Nikator, 3) Antiochos I. Soter, 4) Antiochos II. Theos, 5) Seleukos II. Kallinikos, 6) Seleukos III. Keraunos, 7) Antiochos III. d. Gr., 8) Seleukos IV. Philopator, 9) dessen Mörder Heliodor, welcher auf kurze Zeit den Thron behauptete, 10) ein älterer Sohn des Seleukos IV., welcher auf Anstiftung des Antiochos Epiphanes ermordet zu sein scheint [1]). Antiochos Epiphanes kann gar nicht deutlicher gezeichnet sein, als es dadurch geschieht, dass zwischen den 10 Hörnern ein kleines Horn aufsteigt, vor welchem drei von den vorigen Hörnern ausgerissen werden, ein Horn mit Menschen-Augen und mit einem Munde, der Vermessenes redet (7, 8), ein Horn, welches die Heiligen des Höchsten unterdrückt (7, 21), bis es durch das göttliche Gericht umkommt. Die drei ausgerissenen Hörner sollen ja eben drei Könige sein, welche derjenige, der sich von allen vorhergehenden wesentlich unterscheidet, zu Falle bringt. Könnte man noch zweifelhaft sein, welcher König mit den Zügen gezeichnet wird, dass er Worte gegen den Höchsten ausstossen, die Heiligen des Höchsten bedrücken wird, und dass diese in seine Hand gegeben sein werden „eine Zeit und [zwei] Zeiten und eine halbe Zeit", d. h. gerade eine halbe Jahrwoche lang: so war es ja eben Antiochos Epiphanes, welcher durch Ausrottung von drei Königen auf den Thron gelangte [2]). Von der Vergiftung seines Bruders

1) Den letzten König hat A. v. Gutschmid (Der 10. Griechenkönig im B. Daniel, Rhein. Mus. f. Philologie 1860, H. 2 S. 316 f.) aus dem Bruchstücke des Johann von Antiochien (in Müller's *Fragm. hist. graec.* IV, 558 (fr. 58), vgl. Diodor l. XXIX *Fragm. in Excerptis Vatic. ed. Mai.* p. 72) überzeugend nachgewiesen. Die Bestimmtheit der Angaben schwächt Bleek a. a. O. S. 61 bedeutend ab, indem er die 10 Könige auf die 10 Feldherren beziehen will, welche in dem Vertrage 323 v. Chr. das Reich Alexander's unter sich vertheilten.

2) Sehr gezwungen muss Bleek bei seiner Deutung der 10 Griechenkönige annehmen, dass hier die seleukidische Dynastie überhaupt

Seleukos hat er den Erfolg, wahrscheinlich bei den Juden auch den Verdacht geerntet; und wie er dem unmittelbaren Mörder Heliodor Thron und Leben nahm, so hat er sich durch die Ermordung des rechtmässigen Thronerben im Besitze der Herrschaft befestigt.

Das B. Daniel ist also nur aus der Zeit des Antiochos Epiphanes geschichtlich zu begreifen, in welcher sich auch die römische Macht schon zweimal, durch den Sieg des L. Scipio Asiaticus bei Magnesia über Antiochos III. d. Gr. 190 v. C. (vgl. Dan. 11, 18) und durch die Hemmung des Antiochos Epiphanes in der Eroberung Aegyptens 168 v. C.[1]), für das Morgenland geltend gemacht hatte. In dieser Zeit unerhörter Drangsal erwartete der Begründer der jüdischen Apokalyptik das Ende der heidnischen Weltherrschaft durch den wunderbaren Eintritt des Gerichts und die Herabkunft des Menschen-Sohns zu seinem nie endenden Weltreiche (7, 9 f. 9, 27. 11, 36), die Rückkehr des verbannten Gottesvolks aus der Zerstreuung (12, 7) und die Auferweckung der verstorbenen Israeliten zu ewigem Leben oder ewiger Schmach (12, 2). Die Vorstellung eines himmlisch-menschlichen Messias, welche das B. Daniel zuerst darbietet, hat sich dem jüdischen Bewusstsein tief eingeprägt und auch auf den Messias-Glauben des Christenthums den nachhaltigsten Einfluss ausgeübt. An dieser Erwartung konnte man selbst durch die Nicht-Erfüllung in der nächsten Folgezeit nicht irre werden. Alle Anschauungen des B. Daniel waren ja, ungeachtet ihrer geschichtlichen Bestimmtheit, an und für sich so dehnbar, dass sie auch spä-

nach ihrem Anfange unter Seleukos Nikator (11, 5) geschildert werde, so dass die drei Hörner, welche vor ihm ausgerissen wurden, wahrscheinlich Antigonos, Ptolemäos Lagu (!) und Lysimachos seien, welche durch Seleukos besiegt wurden.

1) Vgl. Dan. 11, 30, wo die LXX geradezu übersetzen: *καὶ ἥξουσι Ῥωμαῖοι καὶ ἐξώσουσιν αὐτὸν καὶ ἐμβριμήσονται αὐτῷ καὶ ἐπιστρέψει.*

tern Zeitverhältnissen noch lange angepasst werden konnten. Am offensten tritt diese Dehnbarkeit bei den 70 Jahr-Siebenden hervor, welche nur durch ein künstliches Verfahren für die Zeit des Antiochos Epiphanes berechnet waren und noch ein halbes Jahrhundert später, ja wenn man ihren Anfang bis zu der chaldäischen Zerstörung Jerusalems herabsetzte, noch bis zum Beginne des letzten vorchristlichen Jahrhunderts ohne Schwierigkeit festgehalten werden konnten. Aber auch die Anschauung der vier Weltreiche konnte den vollen Untergang des griechisch-makedonischen Weltreichs überleben und ganz allmälig in die Auffassung des vierten als des römischen übergehen, da nicht bloss die Römer schon in den Gesichtskreis des B. Daniel (11, 18. 30) eingetreten waren, sondern auch das zweite mit dem dritten Weltreiche bereits einmal (Dan. 8, 3 f.) als das medopersische zusammengefasst war. Endlich liessen sich die 10 (11) Könige des letzten Weltreichs recht gut weiter rücken, weil der bald verschwundene Heliodor gar nicht eigentlich in die seleukidische Herrscherreihe gehörte, überdiess Alexander d. Gr. an der Spitze dieser Reihe späterhin weggelassen werden konnte. So ist es gekommen, dass das Judenthum noch bis zu seiner Erhebung gegen die Römer, ja selbst die alte christliche Kirche ihre Erwartung der letzten Dinge in den Rahmen der danielischen Grundansicht hineingezeichnet hat. Das erste Denkmal dieser Fortbildung gehört dem jüdischen Alexandrinismus an.

2. Die jüdische Sibyllen-Weissagung.

Die jüdische Sibyllen-Weissagung, welche uns in zwei Stücken des Proömion und in dem 3. Buche der *Oracula Sibyllina* so ziemlich erhalten vorliegt, ward von Bleek in seiner grundlegenden Untersuchung noch nicht als eine Fortbildung des B. Daniel, sondern vielmehr als ein gleichzeiti-

ges, aber unabhängiges Seitenstück zu demselben aufgefasst. Von dieser Ansicht sind auch die an ihn sich anschliessenden Bearbeiter Lücke, Gfrörer, Friedlieb nicht wesentlich abgegangen. Und Bleek selbst hat noch in der erwähnten nachgelassenen Abhandlung S. 61 f. bloss die Möglichkeit zugegeben, dass die Stelle *Orac. Sibyll.* III, 388 f. eine sehr alte Deutung von Dan. 7, 7 f. enthalte, ohne von seiner frühern Bestimmung der Abfassungszeit (vielleicht schon 170—168 v. C.) abzuweichen. Ich glaubte daher, in meinem Werke über die jüdische Apokalyptik, welches noch vor Ostern 1857 erschien, über den Ursprung und die geschichtliche Stellung der jüdischen Sibylle etwas wesentlich Neues vorzutragen. Ich hatte ja erkannt, dass unter dem 7. hellenischen Könige von Aegypten, bis zu welchem die Geschichte hier herabgeführt wird (*Orac. Sib.* III, 192 f. 318. 608 f.), Ptolemäos VII. Physkon, nicht in der ersten Zeit seiner Herrschaft (170—160 v. C.), sondern erst seit seiner Alleinherrschaft (146—117 v. C.) zu verstehen ist, dass „das daneben sprossende Horn" (V. 400), welches noch Lücke nach Dan. 7, 8. 20. 24 auf Antiochos Epiphanes deutete, vielmehr die Eindringlinge in den seleukidischen Thron, die unächten Seleukiden Alexander Balas (150—146 v. C.), dann seinen Sohn Antiochos VI. (144—142 v. C.) und Tryphon (142—137 v. C.) bedeutet, endlich dass die Stelle V. 485—488 sich auf die römische Zerstörung von Karthago und Korinth im J. 146 bezieht. Wie überraschend ist es nun, dass Ewald, welcher aus meinem „leicht und schnell fertigen" Buche über die jüdische Apokalyptik freilich nichts lernen konnte, aber doch den Abschnitt über die jüdische Sibylle „etwas besser" als mein sonstiges „Gefasel" gefunden und „wenigstens etwas von dem Richtigen" hier anerkannt hat [1]), in seiner erst ein vol-

1) Jahrb. d. bibl. Wiss. IX (1858) S. 240.

les Jahr später erschienenen Abhandlung[1]) so weit ganz dasselbe vorträgt, ohne mein Buch nur gelesen haben zu wollen! Ueber dieses wunderbare Zusammentreffen mag Jeder denken, wie er will. Ich kann glücklicherweise darthun, dass Alles, worin Ewald von meinem Ergebniss abweicht, vom Uebel ist.

Die geschichtliche Stellung der jüdischen Sibylle habe ich in der Zeit um 140 v. C. gefunden, als der hellenischen Weltmacht die Selbständigkeit des jüdischen Volks in Palästina abgerungen war, und die unaufhaltsam vordringende Macht der Römer derselben bereits den vollen Untergang drohte. Allein schon aus der Hauptstelle V. 388 ist klar zu sehen, dass ihm die Sibyllen-Weissagung zu dieser Annahme auch nicht das geringste Recht giebt. Diejenigen, deren Geschlecht Antiochos Epiphanes ausrotten will, deren Geschlecht aber in der That das seinige ausrottet (V. 394. 395), sind nicht entfernt, wie Ewald S. 14 meint, die Juden, „deren Feindschaft den Seleukiden seitdem verderblich genug war". Nur auf die beiden Geschlechter des Antiochos Epiphanes und seines Bruders Seleukos IV. kann es sich beziehen, dass das erstere durch das letztere, auf dessen Vernichtung Antiochos ausging, ausgerottet ward. Von den drei Griechenkönigen, über deren Leichen schon das B. Daniel den Antiochos auf den Thron steigen lässt, waren einer Seleukos, ein andrer dessen Sohn. Und des Antiochos Epiph. einziger Sohn Antiochos V. ward nach zwei-

1) Abhandlung über Entstehung, Inhalt und Werth der Sibyllischen Bücher, aus dem 8. Bande der Abhandlungen der kön. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen besonders abgedruckt, Gött. 1858. Diese Abhandlung, giebt Ewald vor, sei schon vorher gedruckt gewesen. Ganz ohne mein Zuthun will er also auch das S. 35 Anm. 1 Vorgetragene gefunden haben, dass V. 286 f. nicht, wie Bleek (noch in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1860 S. 83) und nach ihm Lücke und Friedlieb gemeint haben, auf den persischen Cyrus, sondern vielmehr auf den Messias geht (vgl. m. jüd. Apokalyptik S. 64 Anm. 3).

jähriger Herrschaft (162 v. C.) durch einen Sohn des Seleukos, nämlich Demetrios I. Soter, um Thron und Leben gebracht. Diese Thatsache ist so unverkennbar wie etwas V. 396. 397 geschildert, wo von dem bösen Könige (Antiochos Epiph.) weiter gesagt wird:

Ῥίζαν ἴαν γε διδούς, ἣν καὶ κόψει βροτολοιγὸς
Ἐκ δέκα δὴ κεράτων, παρὰ δὲ φυτὸν ἄλλο φυτεύσει.

Die 10 Hörner oder Könige sind hier offenbar aus dem B. Daniel genommen, aber auch schon weiter herabgerückt. Denn sie schliessen eben nicht mit Heliodor und dem ältern, ermordeten Sohne des Seleukos, welche gar nicht mehr mitgezählt werden, sondern vielmehr mit Demetrios I. und beginnen daher auch nicht mehr mit Alexander d. Gr., sondern vielmehr mit Seleukos I. Nikator[1]). Das „daneben sprossende" Horn oder Gewächs ist nun der unächte Seleukide Alexander Balas, welcher als vorgeblicher Sohn des Antiochos IV. im J. 150 v. C. den Demetrios I. um Thron und Leben brachte. Auf diesen Eindringling konnte nun auch die Ausrottung von drei vorhergehenden griechischen Königen gedeutet werden, indem man etwa an die Vergiftung des Seleukos IV., die Ermordung des Antiochos V. und des Demetrios I. dachte. Und dass Alexander Balas im J. 146 v. C. von den beiden Söhnen des durch ihn gestürzten Königs, von Demetrios II. und Antiochos (VII. Sidetes), besiegt und getödtet ward, ist der unverkennbare Sinn der sonst verderbten Worte V. 398—400:

Κόψει πορφυρεῆς γενεῆς γενετῆρα μαχητήν,
Καὐτὸς ἀφ' υἱῶν ὢν ἐς ὁμόφρονα αἴσιον ἄῤῥης[2])
Φθεῖται· καὶ τότε δὴ παραφυόμενον κέρας ἄρξει.

Wenn nun aber nach diesem Ereigniss schliesslich noch hinzugefügt wird, dass dann, nachdem der Verwüster schon

1) Vgl. m. jüd. Apokalyptik S. 71 Anm. 1.

2) Wohl zu lesen *Καὐτὸς ἀφ' υἱήων ἑσομοῦ ...... ἀρχῆς*, vgl. *Orac. Sib.* IX (XI), 243 f.

vorher ein andrés Gewächs (Alexander Balas) daneben gepflanzt hatte, das aus dem B. Daniel bekannte „daneben sprossende“ Horn herrschen wird: so kann nur das Weitere gemeint sein, dass Tryphon, der Feldherr des Alexander Balas, zunächst als Feldherr für dessen Sohn Antiochos VI. (144—142 v. C.), sodann mit dem angenommenen Diadem (142—137 v. C.) den ächten Seleukiden das Reich streitig machte und den Demetrios II. auf ein kleines Gebiet beschränkte. Bis zu dieser Zeit des Tryphon führt uns die jüdische Sibylle, aber auch durchaus nicht weiter. Von der Gefangennehmung des Demetrios II. durch die Parther (138 v. C.), von dem Sturze Tryphon's durch des Demetrios Bruder Antiochos VII. Sidetes (137—128 v. C.) weiss sie noch nichts. Es ist also ganz willkürlich, wenn Ewald S. 15 den Nebenzweig des Alexander Balas noch bis auf den unbedeutenden Alexander Zebina (125—123 v. C.) herabreichen lassen und die jüdische Sibyllen-Weissagung erst etwa 124 v. C. ansetzen will. Von einer solchen Unterbrechung des unächten Nebenzweiges, wie sie seit dem Untergange Tryphon's bis zu dem Auftreten des Alexander Zebina (137—125 v. C.) stattfand, fehlt bei dem jüdischen Sibyllisten jede Spur. Und Alles, was Ewald sonst noch beibringt, hat auch nicht die geringste Beweiskraft[1]). Sehen wir doch noch aus V. 349. 350, wo die Erscheinung des Scipio Afri-

1) Da soll der Untergang des unreinen Geschlechts der Rhea in Phrygien in Einer Nacht V. 401 f. (was wohl aus einer ältern, heidnischen Weissagung stammt) auf den Einen Seleukos V. gedeutet werden, welcher 125 v. C. durch seine Mutter Kleopatra ermordet ward! Da ändert Ewald (S. 21), welcher „erst nachher dieselbe Vermuthung schon bei Bleek aufgestellt sah“, V. 734 f. ganz ohne Noth (vgl. m. jüd. Apokal. S. 77) στεῖλον δή in στεῖλον μή um, damit die Besorgniss herauskomme, wie wenn der seit 126 v. C. in Kriege mit den Seleukiden verwickelte Ptolemäos VII. Physkon aus den zahlreichen Juden seiner Länder ein eigenes Heer bilden und gegen Jerusalem führen wolle.

canus minor in das nächstverflossene Jahr gesetzt wird, dass der jüdische Sibyllist unmöglich erst im J. 124 v. C. geschrieben haben kann. Derselbe giebt ja noch den frischen Eindruck des verhängnissvollen Jahres 146 v. C. kund, als Alexander Balas durch zwei ächte Seleukiden gestürzt ward, Ptolemäos VII. Physkon in dem eroberten Alexandrien seine Schreckensherrschaft über Aegypten begann (vgl. V. 316 f.), und die Riesenmacht der Römer zugleich das alte Karthago, das makedonische Mutterland der hellenischen Weltmacht und Griechenland selbst zu Boden warf [1]).

In dieser Zeitlage ist der jüdisch-alexandrinische Sibyllist zwar auf die 70 Jahrwochen des B. Daniel nicht weiter eingegangen, vielmehr bei den einfachern 70 Jahren des Jeremia stehen geblieben (V. 280 f.), hat auch die danielische Vierzahl der heidnischen Weltreiche nicht aufgenommen; aber doch, wie man namentlich aus den 10 seleukidischen Königen und dem „daneben sprossenden" Horn sieht, die danielische Anschauung zu Grunde gelegt. Daher begegnet uns hier auch der danielische Menschen-Sohn, welcher zum Antritt seines Reichs auf den Wolken des Himmels herabkommt, wieder als der König, welchen Gott vom Himmel herab senden wird, um die ganze Menschheit in Blut und Feuerglanz zu richten (V. 286 f.), welcher aber auch andrerseits von der Sonne her gesandt wird, um auf der ganzen Erde Frieden zu stiften und nach Ausrottung der Bösen die Verheissungen zu erfüllen (V. 652 f.). Die hellenistische Apokalypse ergänzt sogar den Gesichtskreis der palästinischen, indem sie nicht nur die im B. Daniel nur beiläufig erwähnte Macht der Römer in ihrem weitern

1) Zu dem in m. jüd. Apokalyptik S. 85 Bemerkten füge ich hier noch hinzu, dass auch der Komet, welcher für dieses Jahr Schwert, Hungersnoth und Tod den Menschen ankündigt, Untergang von Fürsten und angesehenen Männern (V. 334 f.), durch Seneca *Natur. quaest.* VII, 15 beglaubigt wird.

unaufhaltsamen Vordringen, die weltherrschende Macht des Hellenismus in ihrem allmäligen Verschwinden schildert, sondern auch den Eintritt des jüdischen Weltreichs überhaupt schärfer zeichnet. Nachdem die bisher siegreiche Macht der Römer von Asien her gebrochen sein wird, erfolgt ein allgemeiner Kriegszug der heidnischen Könige gegen das heilige Land, welcher nur durch ein wunderbares Eingreifen der göttlichen Macht vereitelt wird. Aber die Weltherrschaft des jüdischen Volks, welche sodann eintritt, ist so wenig bloss äusserlich gefasst, dass sie vielmehr die Rückkehr der ganzen Menschheit zu der ursprünglichen Reinheit des Monotheismus, welche bisher nur bei den Juden gewahrt war, in sich schliesst[1]). Und zu derselben Zeit, als das jüdische Volk in der Heimath bei der Bekleidung des Makkabäers Simon mit der Würde eines erblichen Fürsten und Hochpriesters die Erwartung eines zuverlässigen Propheten ausdrückte (vgl. 1 Makk. 14, 41 mit 4, 46), hat auch der alexandrinische Sibyllist die Erwartung ausgesprochen, dass die Weltherrschaft des wahren Gottes schliesslich durch seinen Geist, durch Propheten als Richter uud Könige der Menschen (V. 780. 781) ausgeführt werden soll.

3. Das Buch Henoch.

Bei dem B. Henoch kann das Abhängigkeits-Verhältniss zu dem B. Daniel schon gar nicht mehr fraglich sein, wohl aber wird demselben, auch nach Ausscheidung der spätern Ueberarbeitung (C. 17—19. 37—71. 106—108), seine bedeutungsvolle Stellung in der Vorgeschichte des Christenthums neuestens lebhaft bestritten. Volkmar leitet diese im NTlichen Briefe des Judas V. 14 f. schon benutzte Schrift erst aus dem ersten Jahre des falschen Messias Barkochba

1) Vgl. m. jüd. Apokalyptik S. 85 f.

(132 n. C.), aus den Kreisen des R. Akiba ab und ist nur noch darüber nicht ganz im Reinen, ob sie von R. Simon ben Jochai oder ben Azai herrühre[1]). Das B. Henoch soll also nicht bloss als ein urkundliches Denkmal von der Begeisterung des Judenthums für den falschen Messias, für welchen sich der grosse R. Akiba erklärte, gelten, sondern auch mit seiner Weisheit über Sterne und Geister den Anfang der Kabbala bezeichnen (S. 131). Es soll schon eine ausgebildete Engel- und Dämonen-Lehre darbieten, welche vor dem 2. Jahrhundert n. C. nicht nachweisbar ist (S. 99 f.).

Beginnen wir mit der letzten Behauptung, so wird die hagadische Ausschmückung der biblischen Erzählung (1 Mos. 6, 1 f.) von der Vermischung der Engel mit schönen Menschen-Töchtern, durch welche Riesen erzeugt wurden, wenn das B. Henoch C. 6 auch schon die Zahl jener Engel auf 200 angiebt und die Namen ihrer Vorsteher mittheilt, lange vor der christlichen Zeit durch Sir. 16, 7. Weish. Sal. 14, 6 (wenn man Baruch 3, 26. 3 Makk. 2, 4 wegen des vermeintlich sehr späten Ursprungs dieser Schriften nicht gelten lassen will) hinreichend beglaubigt. Eine ausgebildetere Engel-Lehre finden wir auch im B. Daniel[2]) und bei den Essäern (vgl. Josephus, *B. iud.* II, 8, 7), ebenso in dem Buche der Jubiläen, welches zwar das B. Henoch schon benutzt hat, aber mit Gründen, welche Volkmar nicht entkräftet hat, immer noch vor die Zerstörung Jerusalems gesetzt wird[3]).

---

1) In der vorher genannten Abhandlung S. 99 f.

2) 4, 14. 20. 8, 13. 16. 9, 21. 10, 13. 21. 12, 1.

3) Dass die ganze Himmels- und Sternen-Weisheit des B. Henoch weit älter ist, als die Kabbala, sehe ich auch daraus, dass der ursprüngliche Text 74, 10. 11 bei der Ausgleichung des hebräischen Mondjahrs (zu 354 Tagen) mit dem Sonnenjahre, welches im Morgenlande hauptsächlich durch die Aegyptier (zu 365 Tagen) vertreten ward, noch den mangelhaften Umfang von 360 Tagen (oder 12 festen Monaten zu je 30 Tagen) voraussetzt, da erst in 5 Jahren ein Ueberschuss von 30 Tagen

Die Zeitbestimmung des B. Henoch kann von seinem Verhältniss zu dem B. Daniel ausgehen. Es erinnert von vorn herein an die 70 danielischen Jahr-Siebende, dass hier der ganze Verlauf der menschlichen Geschichte bis zu dem letzten, abschliessenden Gerichte auf 70 Geschlechter angegeben wird (10, 12—14). Die 70 Geschlechter werden doch wohl nach Ps. 90, 10 auf ungefähr je 70 Jahre berechnet sein, so dass wir für die ganze Weltdauer etwa 4900 Jahre erhalten. Diese Zeitdauer wird auch durch die Eintheilung der ganzen Geschichte in 10 Welt-Wochen (C. 93. 91, 12—17), auf welche Volkmar sich nicht einmal eingelassen hat, bestätigt. Da die 4. Welt-Woche von Abraham bis Moses, die 5. bis zum salomonischen Tempel (nach 1 Kön. 6, 1 gerade 480 Jahre seit dem Auszug aus Aegypten), die 6. bis zur Zerstörung des Tempels durch die Chaldäer (588 v. C.), wieder etwas über 400 Jahre [1]), reicht: so erhalten wir hier Welt-Wochen von 400—500 Jahren, und da der Apokalyptiker mit seiner siebenfältigen Belehrung über die ganze Schöpfung am Ende der 7. Welt-Woche stehen will, so kann die wahre Abfassung des Buchs, wenn nicht ein völliges Missverhältniss der Welt-Wochen eintreten soll, unmöglich mit Volkmar volle 720 Jahre nach jenem Ereigniss, nämlich „*puncto* 132 v. C." (S. 106), sondern nur etwa 490 Jahre später, um 98 v. C., angesetzt werden.

Die 70 danielischen Jahrwochen liegen ferner auch in

(ein Schalt-Monat) herauskommen soll. Eine überarbeitende Hand, welche das Sonnenjahr ausdrücklich auf 364 Tage berechnet (72, 32. 74, 10), hat diesen rohesten Ausgleichungsversuch durch Hinzufügung von 3 Jahren verbessert, und auf solche Weise die Oktaëteris (den 8jährigen Cyklus) erhalten, welche schon bei den Griechen der später auch von den Juden angenommenen Enneakaidekaëteris (dem 19jährigen Cyklus) vorherging, vgl. m. Paschastreit d. alten Kirche (Halle 1860) S. 331 f.

1) Wenn man nämlich den Tempelbau in das J. 1016 v. C. und die 429½ Jahre der Könige von Juda zusammenrechnet, vgl. A. v. Gutschmid in dieser Zeitschr. 1860, S. 58.

dem Traumgesichte C. 85—90, welches eine apokalyptische Uebersicht der ganzen Weltgeschichte enthält, zu Grunde. In dem für die Zeitbestimmung entscheidenden Abschnitte, welcher die Zeit der Heiden-Herrschaft über das Volk Gottes seit der chaldäischen Zerstörung Jerusalems umfasst (von 89, 59 an), lesen wir gleich anfangs, dass der Herr nach der Zerstörung der Stadt und des Heiligthums 70 Hirten (d. h. heidnische Hirten) beruft, um die Schafe (des Gottesvolks) zu weiden, zugleich aber auch einen andern Mann, welcher Alles, worin die Hirten ihren Auftrag überschreiten werden, niederschreiben soll. Dass dieser Andre einer von den sechs höchsten Engeln (vgl. 90, 22 mit C. 20), und zwar gerade Michael, der Schutzengel des jüdischen Volks, sein soll, dessen Oberhaupte er thätige Hülfe leistet (vgl. 90, 14 mit Dan. 12, 1), ist so sehr fast mit dürren Worten gesagt, dass man sich wundern muss, wie Volkmar (S. 105 Anm.) hier an den „Engel der Geschichte oder das fortdauernde Schriftgelehrtenthum in seiner himmlischen Bedeutung" denken kann. Wenn die 70 Hirten offenbar den 70 Jahrwochen des B. Daniel entsprechen, so weisen die vier Abschnitte, in welche die 70 Hirten vertheilt werden, auf die vier danielischen Weltreiche zurück.

1) Nachdem Hirten 12 Stunden lang geweidet haben, kehren drei von den Schafen zurück, bauen unter äussern Hindernissen das Haus (die Stadt Jerusalem) wieder auf, auch den Thurm (das Heiligthum). Volkmar bemerkt S. 103 Anm. 2 ganz richtig, dass hier zu Serubabel und Josua als dritter Wiederhersteller Esra hinzugerechnet ist. Desshalb werden wir aber nicht von 588 an 12 Jahr-Zehende und etwas darüber (130 Jahre) weiter bis zum J. 458, als Esra nach der neuen Ansiedlung zog, herabgeführt; sondern es sind vielmehr die danielischen Jahr-Siebende beizubehalten[1]. Der Tempelbau ward ja schon 534 begonnen

1) Gern erkenne ich übrigens an, dass ich auf die schärfere Fas-

und 516 zu Ende geführt; er fällt also, von der Zerstörung im J. 588 an gerechnet, in das Ende der 12 ersten Jahr-Siebende, welche bis zu 504 v. C. führen. Und dass Esra von unserm Verfasser schon in diese Zeit versetzt wird, macht gar keine Schwierigkeit, weil er recht gut für den Priester gleiches Namens gehalten werden konnte, welcher Neh. 12, 1 schon bei dem ersten Zuge unter Serubabel erwähnt wird, wie ihn denn auch das 4. B. Esra schon in das 30. Jahr nach der Zerstörung Jerusalems versetzt.

2) Der zweite Abschnitt, als 36[1]) Hirten ihre Weide vollendet haben (90, 1), führt uns, zu Jahr-Siebenden gerechnet (588 — 252 = 336), genau bis zu dem J. 336 v. C., als Alexander, der Begründer der griechischen Weltherrschaft, seine königliche Herrschaft antrat. Schon von vorn herein müsste man sich wundern, wenn unser Apokalyptiker über den Welteroberer Alexander stillschweigend hinweggegangen sein sollte. Niemand anders, als er, wird also der neue Hirt sein, dessen Auftreten 90, 3 durch eine neue Wehklage des Sehers hervorgehoben wird. Volkmar, welcher die Zahl 37 vorzieht und nach Jahr-Zehenden (also 588 — 370 = 218) rechnet, will freilich Antiochos III. d. Gr. verstehen, welcher 218 v. C. Palästina besetzte. Derselbe ward aber schon 217 v. C. durch die Schlacht bei Raphia aus Palästina herausgetrieben und konnte dieses Land erst

sung der 70 Hirten-Zeiten als Jahr-Siebende ohne Volkmar's Auffassung derselben als Jahr-Zehende vielleicht nicht gekommen wäre, wie ich denn durch seinen Widerspruch in der Erkenntniss der Sache selbst wirklich gefördert bin.

1) Dillmann erklärt es, da die Zeichen für 6 und 7 in den äthiopischen Handschriften schlechthin vermischt werden, für ungewiss, ob 36 oder 37 zu lesen sei, und möchte gern 35 ändern. Zu ändern ist hier freilich nichts. Hält man sich aber an innere Gründe, so ziehe ich entschieden 36 vor, anstatt mit Volkmar (S. 98. 105) die Zahl 37 festzuhalten. Die Zahl 36 verdient hier, wie 90, 21 die Zahl 6, unbedingt den Vorzug.

seit 198 v. C. dauernd dem Seleukiden-Reiche einverleiben. Jedenfalls hat Antiochos III. den Juden noch weniger etwas zu Leide gethan, als Alexander; und hat Antiochos die seleukidische Herrschaft über Palästina begründet, so haftete an Alexander das gehässige Andenken der Begründung des hellenischen Weltreichs überhaupt. Die Adler, welche von nun an in dem Traumgesichte hervortreten, brauchen wir keineswegs nach Weisse's Vorgang mit Volkmar auf die Alles überflügelnde Macht der Römer zu beziehen, da uns die Adler-Symbolik im B. Daniel (7, 4 vgl. 4, 30) schon bei dem chaldäischen Weltreiche begegnet.

3) Es ist also nach allen Anzeichen die erste Zeit der Griechen-Herrschaft, welche die nächsten 23 Hirten-Zeiten (d. h. 336—161 = 175) ausfüllt. Am Ende dieses Zeitraums sind die Schafe des Gottesvolks bis auf die Gerippe aufgezehrt und wenig an Zahl geworden (90, 4. 5). Ist es nun nicht die augenfälligste Bestätigung meiner Deutung, dass sie uns wieder genau bis zu einem für die Juden folgenreichen Jahre, nämlich bis zu dem Jahre führt, in welchem Antiochos IV. Epiphanes (175—164 v. C.), der verhasste Verfolger des Judenthums, den Thron der Seleukiden bestieg? Volkmar kommt dagegen durch die 23 Hirten-Zeiten, als Jahr-Zehende von 218 v. C. an gerechnet, wieder bei einem gar nicht bedeutsamen Jahre, nämlich 12 n. C., an. Der Zeitraum soll die Herrschaft der seleukidischen Raben (218—160 v. C.) und (merkwürdig genug!) der hasmonäischen Hunde (seit 160) enthalten, welche im J. 12 n. C. mit „des letzten Hundes (Archelaus') Tod" geendet habe (S. 112). Woher wissen wir denn aber, dass Archelaus gerade in diesem Jahre starb? Und wenn wir die Herodäer einmal als Fortsetzung der Hasmonäer oder Makkabäer gelten lassen, so war die Herrschaft der Herodäer unter römischer Oberhoheit mit diesem Jahre ja noch lange nicht zu Ende. Sollte der dritte Zeitraum bis zu der un-

mittelbaren Römer-Herrschaft über die Juden führen, so müsste man ja vielmehr das Jahr 6 n. C. erwarten, in welchem die Römer von Judäa Besitz ergriffen. Und wer kann es sich vollends denken, dass ein so eifriger Jude, wie unser Schriftsteller, die ruhmvolle Erhebung und im Ganzen gar nicht unrühmliche Herrschaft der Makkabäer als die Zeit „blosser Schäfer-Hunde in der Adler-Hirten-Gewalt" angesehen haben sollte! Freilich hat die Vereinigung der priesterlichen mit der fürstlichen Würde an den Makkabäern den Anstoss der strenger gesetzlichen Juden erregt, und die makkabäischen Priester-Fürsten haben sich desshalb von den Pharisäern ab- und den Sadducäern zugewandt, aber doch erst seit den letzten Jahren des Johannes Hyrkanos [1]). Und so mag das verweltlichte Priesterthum der Makkabäer immerhin dabei im Spiele sein, dass unser Verfasser den zweiten Tempel, in welchen er den Herrn der Schafe nicht wieder einziehen lässt, und dessen Opfer er sämmtlich für befleckt und unrein erklärt (89, 73 vgl. 90, 28. 29), ganz verwirft. Aber er könnte gar kein jüdisches Herz gehabt haben, wenn er für den Heldenkampf der Makkabäer gegen die heidnische Unterdrückung und für ihre Befreiung des jüdischen Volks auch nicht die geringste Anerkennung gehabt hätte [2]). Man kann es also immer noch getrost wagen, den vierten und letzten Abschnitt dieser Uebersicht auf die makkabäische Geschichte zu deuten.

4) Da bis 90, 5 bereits 59 Hirten-Zeiten abgelaufen

---

1) Vgl. Joseph. *Ant.* XIII, 10, 5 und über die Unvereinbarkeit des Priesterthums mit dem Königthum überhaupt Philo *de humanitate* §. 1 Opp. II p. 384.

2) In dieser Hinsicht sagt Ernst Krieger (Beiträge zur Kritik und Exegese, Nürnb. 1845, S. 13), welchen ich mit seinem wahren Namen E. C. J. Lützelberger nennen kann und darf, ganz mit Recht, dass, wenn auch die letzten Makkabäer schlecht regierten, doch schwerlich ein Jude es über das Herz gebracht haben würde, die ganze Regentenreihe unter die griechische herabzusetzen.

sind, deren Gesammtzahl aber nur 70 ausmachen soll: so muss bei den letzten 12 Hirten, welche viel mehr als alle frühern gefrevelt haben (90, 17), der letzte von den 90, 5 erwähnten 23 Hirten, Seleukos IV. Philopator, bei den Juden wegen der Steuer-Eintreibung in schlechtem Andenken (vgl. Dan. 11, 20), wieder mitgezählt werden. Und wenn uns die letzten Hirten-Zeiten, zu Jahr-Siebenden gerechnet, genau bis zu dem J. 98 v. C. hinführen, so wird man dieselben als Fürsten so bestimmen müssen: 1) Seleukos IV. (187—175), 2) Antiochos IV. Epiphanes (175—164), 3) Antiochos V. (164—162), 4) Demetrios I. (162—150), 5) Alexander Balas (150—146), 6) Demetrios II. (146—138. 128—125), 7) Antiochos VI. (144—142), 8) Tryphon (142—137), 9) Antiochos VII. von Side (137—128), 10) Seleukos V., gleich nach seiner Thronbesteigung 125 ermordet, 11) Antiochos VIII. Grypos (125—113. 111—96), 12) Antiochos IX. von Kyzikos (113—96). Diese zwölf letzten Hirten-Zeiten unterscheiden sich dadurch immer schon von den vorhergehenden, dass sie neben der Steigerung des Frevels auf der einen Seite zugleich andrerseits eine Wendung zum Bessern enthalten. Es passt vortrefflich auf die makkabäische Erhebung, was wir Hen. 90, 6—9 lesen, dass kleine Lämmer (die Chasidäer der makkabäischen Erhebung) geboren wurden, ihre Augen zu öffnen und zu sehen und zu den Schafen zu schreien begannen, dass diese (die gleichgültigen oder gar griechenfreundlichen Juden) jedoch taub und verblendet blieben: „Und ich sah ein Gesicht, wie die Raben auf jene Lämmer flogen und eines von jenen Lämmern nahmen, die Schafe aber zerbrachen und frassen. Und ich sah, bis jenen Lämmern Hörner wuchsen, und die Raben ihre Hörner niederwarfen; und ich sah, bis Ein grosses Horn hervorsprosste, eines von jenen Schafen, und ihre Augen geöffnet wurden." Das Eine Lamm, welches die Lämmer nah-

men, kann zwar nicht, wie ich früher mit Dillmann annahm, der im J. 143 v. C. hinterlistig gefangene und ermordete Makkabäer Jonathan, aber noch weit weniger, wie Volkmar meint, Judas von Galiläa (6 n. C., also noch im vorigen Zeitraume!), sondern nur der Makkabäer Judas sein, welcher 161 v. C. im Kampfe gegen die Syrer den Heldentod starb[1]). Wirklich gelang es ja den Syro-Makedoniern, die ersten erstarkenden Fürsten-Hörner des jüdischen Volks niederzuwerfen, da Tryphon den Makkabäer Jonathan 143 hinterlistig tödtete, und auch der erste anerkannte makkabäische Volks-Fürst Simon zwar durch seinen eigenen Schwiegersohn Ptolemäos, aber offenbar zu Gunsten der Syro-Makedonier, 135 v. C. meuchlerisch ermordet ward. Obwohl aber auch zwei Söhne Simon's dem Untergange ihres Vaters folgten, so trat doch der tapfere und kluge Johannes Hyrkanos (135—106 v. C.) alsbald an des Vaters Stelle. Und wer konnte mit mehr Recht, als dieser treffliche Fürst, das grosse Fürsten-Horn genannt werden, unter welchem den Juden endlich die Augen geöffnet wurden?

Volkmar behauptet jedoch zuversichtlich, das grosse Horn könne nur Barkochba sein. Nachdem er das Eine Lamm, welches von den Raben ergriffen wird, auf Judas von Galiläa gedeutet hat, lässt er die letzten 12 Hirten ebensowohl die ungefähr 120 Jahre von der römischen Besitzergreifung Palästina's bis zu dem Auftreten Barkochba's (132 n. C.), als auch die ersten 12 römischen Kaiser ausdrücken. Nun sind zwar von Augustus bis auf Hadrian mehr als 12 römische Kaiser aufgetreten. Aber Galba, Otho und Vitellius müssen es sich schon gefallen lassen, in eine einzige „Zwischenregierung von drei Usurpatoren" zusammengezogen zu werden. Muss Volkmar doch auch bei dem

---

1) Dass der Leichnam Juda's nicht in den Händen der Syrer blieb (1 Makk. 9, 19), thut nichts zur Sache.

christlichen Barnabas-Briefe ganz ähnlich verfahren, um ihn in die Zeit Hadrian's zu versetzen[1]). Dagegen muss er hier die 70 Hirten, weil die Jahrzehende einen Ueberschuss haben sollen, zu 72 Herrscher-Zeiten dehnen (S. 106), welche uns in ihrer eigenthümlichen Zerlegung (37 + 35) als 720 Jahre bis „*puncto* 132 n. C." führen würden. Das ist die bisher durchaus nicht verstandene Lösung der 70 Hirten, von deren Höhe Volkmar S. 106 mit einer Art von Mitleiden auf die „endlosen, immer wieder verworfenen und doch immer wiederkehrenden Versuche bei und von Hoffmann, Dillmann und Hilgenfeld" herabsieht, und in deren Reihe mir wenigstens das Verdienst wird, „die factische Auflösung dargestellt zu haben" (S. 130). Wäre zu dieser Ueberhebung über alle Vorgänger nur mehr Grund vorhanden, als es wirklich der Fall ist! Wer kann es sich nur denken, dass ein jüdischer Schriftgelehrter von den Anhängern Barkochba's über den ganzen Kampf der Juden gegen die römische Herrschaft, welcher mit der Zer-

1) Unbefangene mögen entscheiden, ob Volkmar's jetzt (S. 100, Anm. 2) vorgetragene Deutung, oder die meinige (vgl. diese Zeitschr. 1868, S. 288, Anm.) die richtige ist. Der Brief des Barn. sagt c. 7 nach Daniel, dass 10 Könige herrschen, zuletzt aber 3 grosse (Königs-) Hörner durch ein aufsteigendes kleines Horn gestürzt werden sollen. Ich beginne nach Offenbg. Joh. 17, 10 die Reihe der Kaiser mit Augustus, fasse Nero als den 5ten, Galba als den 6ten, Otho und Vitellius immerhin nur als den Einen 7ten, von welchem die Offg. Joh. sagt: καὶ ὁ ἄλλος οὔπω ἦλθεν (möglich, dass einer von diesen beiden gar nicht gerechnet ist). Die drei Kaiser, welche durch das auftauchende Horn gestürzt werden sollen, beziehe ich auf das Kaiserhaus der drei Flavier: Vespasianus, Titus, Domitianus, unter deren letztem der Verfasser schrieb. Volkmar beginnt mit Jul. Cäsar und fasst nicht nur das Interregnum der drei (Galba, Otho, Vitellius), sondern auch die ganze Herrschaft der drei Flavier — als ein einziges Regnum zusammen (welche ungeheure Willkür!), um Nerva, Trajan und Hadrian als die drei letzten Kaiser zu erhalten. Ich kann mich nur darüber wundern, dass eine solche Ansicht fortwährend die Zustimmung Baur's (Christenth. d. drei ersten Jahrhh. 2. A. S. 132) erhält.

störung Jerusalems und des Heiligthums durch Titus im J. 70 endete, mit den paar Worten hinweggegangen sein sollte: „und ich sah, bis jenen Lämmern Hörner wuchsen, und die Raben ihre Hörner niederwarfen“? Sogar die Aufstände der Juden unter Trajan will Volkmar S. 115 in diese wenigen Worte hineinlegen. Und doch setzt unser Traumgesicht selbst das ununterbrochene Fortbestehen der Stadt und des Heiligthums voraus, mag man nun das alte Haus, welches erst in Zukunft hinweggeschafft werden soll, um einem neuen, weit herrlichern Platz zu machen (90, 28 f.), wie ich es früher gethan habe, auf das Heiligthum (vgl. 91, 13), oder mit Volkmar S. 125 lieber auf die heilige Stadt (vgl. 89, 50. 72) beziehen wollen[1]).

---

1) Auf ähnliche Weise wird auch im B. Tobit, welches ich gleichfalls nicht mit Hitzig und Volkmar bis tief in die christliche Zeitrechnung herabrücken kann, 14, 5 gelehrt, dass nach der chaldäischen Zerstörung die Juden, durch Gott in die Heimath zurückgeführt, *οἰκοδομήσουσι τὸν οἶκον, οὐχ οἷος ὁ πρότερος* (d. h. in Bedrängniss, vgl. Dan. 9, 25), *ἕως πληρωθῶσι καιροὶ τοῦ αἰῶνος* (man denke an die 70 Jahr-Siebende in den BB. Daniel und Henoch). *καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιστρέψουσιν ἐκ τῶν αἰχμαλωσιῶν καὶ οἰκοδομήσουσιν Ἱερουσαλὴμ ἐντίμως, καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῇ οἰκοδομηθήσεται ἐνδόξως, καθὼς ἐλάλησαν περὶ αὐτῆς οἱ προφῆται* (wohl nicht bloss Jes. 54, 11 f., sondern auch Hen. 90, 29 f.). Auch darin, dass die *σκηνὴ* Gottes in Israel wiedergebaut werden soll, finde ich eher eine Berührung des B. Tobit 13, 10 mit dem B. Henoch, als schon die Voraussetzung der Zerstörung des Tempels, für welche sich Hitzig in dieser Zeitschr. 1860, S. 255 f.) noch auf Tob. 13, 16 f. beruft. Dem zweiten Tempel fehlte auch nach *Tr. Joma c.* 1 (bei Gfrörer, Jahrh. d. Heils I, S. 306: *Quinque res fuerunt in templo primo, quae non fuerunt in templo secundo:* 1) *arca sacra cum operculo propitiatorio et cherubim*, 2) *ignis coelestis*, 3) *Schechina divina*, 4) *Spiritus sanctus*, 5) *Urim et Thummim*) die bei der chaldäischen Zerstörung untergegangene Bundeslade, die *σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου* (Apg. 7, 44. Offenbg. Joh. 15, 5), welche erst in dem neuen Jerusalem wiederkehren sollte (21, 3). Mochte man ihn nun noch als einen wahren *ναὸς τοῦ θεοῦ* (Offenbg. Joh. 11, 2) ansehen oder nicht (wie das B. Henoch), immer blieb, auch bei dem Bestehen der heil. Stadt und des Tempels,

Die Ansicht Volkmar's erhält daher auch durch die, immerhin richtigere, Uebersetzung von Hen. 90, 9 f. keine wirkliche Begründung. Man lese hier: „Und ich sah, bis Ein grosses Horn hervorsprosste, eines von jenen Schafen und ihre Augen geöffnet wurden: Und es sah nach ihnen, und ihre Augen thaten sich auf. Und es schrie zu den Schafen, und die jungen Widder (statt: Jungen, Volkmar will an die jüdischen Zeloten denken) sehend (st. sahen es und) liefen ihm alle zu: und trotz (st. während) alledem zerrissen jene Adler und Geier und Raben und Weihen die Schafe bis jetzt (st. noch immer fort) und flogen auf sie herab und frassen sie; die Schafe aber schwiegen (st. blieben ruhig); aber (st. und) die jungen Widder (st. Jungen) wehklagten und schrieen. Und jene Raben kämpften und stritten mit ihm und suchten sein Horn wegzuschaffen; aber sie vermochten nichts über es." Folgt aus dieser Uebersetzung, dass als das grosse Horn kein Anderer als Barkochba gemeint sein kann? Warum soll man bei der Eröffnung der Augen unter dem Einen grossen Horn nicht auch an die innere Kräftigung des Judenthums durch Johannes Hyrkanos denken, welche freilich immer noch mit der Macht des Hellenismus zu kämpfen hatte und die Menge gleichgültiger und griechenfreundlicher Juden nicht ganz überwinden konnte? Dass „trotz alledem" die Adler u. s. w. die Schafe „bis jetzt" zerrissen und gefressen haben, trifft auch auf die Geschichte des Judenthums unter Hyrkan und seinen Nachfolgern vollkommen zu. Hyrkanos musste es ja geschehen lassen, dass der syrische König Antiochos von Side die Mauern von Jerusalem schleifen liess. Und selbst

---

die Erwartung einer Wiederkehr der wahren σκηνή (Tob. 13, 10 kann übrigens auch von dem zweiten geschichtlichen Tempel die Rede sein) und eines neuen, herrlichen Jerusalem, da die Weissagung Jes. 54, 11 f. durch den geschichtlichen Wiederaufbau nicht erfüllt worden war.

die grossen Erfolge Hyrkan's standen hinter der gesteigerten Erwartung einer völligen Vernichtung der Heiden-Herrschaft, einer Aufrichtung des jüdischen Weltreichs, welche von den „jungen Widdern", den jüdischen Zeloten gehegt ward, noch weit zurück. Das erstarkte Fürstenthum des jüdischen Volks hatte sich immer noch gefährlicher Anfeindungen von griechischer Seite her zu erwehren. Und es trifft namentlich auf die erste Zeit des makkabäischen Königs Jannäos Alexander (105—79 v. C.), welcher durch Ptolemäos VII. Lathuros sehr in die Enge getrieben ward, vollkommen zu, was wir Hen. 90, 13 lesen: „Und ich sahe sie, bis die Hirten und Adler und jene Geier und Weihen kamen, und sie schrieen den Raben zu, dass sie das Horn jenes jungen Widders (des makkab. Volks-Fürsten) zerbrechen sollten, und sie stritten und kämpften mit ihm, und es stritt mit ihnen und schrie, dass ihm seine Hülfe kommen möchte." Volkmar findet freilich „den Gipfel des Alles Vergessens" in meiner Annahme, dass das „Horn des Heils" wenigstens mit in jenem Alexander Jannäos, „dem Schlächter der Frommen", zu suchen sei. Allein, da unser Verfasser nach meiner Ansicht noch vor Ablauf des letzten Jahr-Siebends (105—98 v. C.) geschrieben haben muss, so fällt die Abfassung dieses Traumgesichts nach aller Wahrscheinlichkeit immer noch vor jene Niedermetzelung von Tausenden des Volks und vor die Unterdrückung jenes Volksaufstandes, durch welche sich dieser König den Namen eines Schlächters der Frommen allenfalls erwerben konnte[1]). Und was man auch an den makkabäischen Priester-Fürsten zu tadeln hatte, ihre Vereinigung des Priesterthums mit der weltlichen Macht, ihre Hinneigung zu den Sadducäern, welche schon bei Johannes Hyrkanos beginnt:

1) Ewald, Gesch. d. V. Isr. III, 2, S. 437 f. setzt diese Ereignisse erst in das zweite Dritttheil der Herrschaft des Jannäos Alexander.

immer mussten sie auch den strengern Juden als die zeitigen Häupter des Gottesvolks gelten und im Kampfe gegen die heidnischen Mächte die Theilnahme derselben erhalten. Es hat daher gar nichts auf sich, dass unser Schriftsteller in der ersten Zeit des tapfern Jannäos Alexander, als die 70 danielischen Jahrwochen, von der Zerstörung Jerusalems an stetig fortgezählt, zu Ende gingen, die endliche Erfüllung jener Hülfe von oben erwartet, welche bereits Dan. 12, 1 angedeutet war. Denn dass jener Mann, welcher die Namen und Thaten der 70 Hirten aufgeschrieben hatte, zuletzt dem jungen Widder (Jannäos Alexander) hilft und ihm die Ankunft seiner Hülfe anzeigt (90, 14), nicht Michael, sondern, wie Volkmar S. 120 erklärt, der grosse Akiba sei, in welchem alles frühere Schriftgelehrtenthum zu Einer idealen Gestalt vereinigt war, möchte doch im Angesichte von 90, 21, wo er geradezu unter die höchsten Engel (vgl. C. 20) gerechnet, nicht bloss „wie Einer der Engel Gottes" dargestellt wird, eher der „Gipfel des Alles Vergessens" sein [1]).

Anstatt also das B. Henoch erst an die Schwelle der jüdischen Kabbala zu setzen, werden wir dasselbe auch fernerhin als ein wichtiges Denkmal des Judenthums ungefähr 100 Jahre v. C. betrachten müssen. In dieser Stellung bezeichnet das B. Henoch einen wesentlichen Fortschritt der apokalyptischen Grundansicht. Der Gesichtskreis ist schon äusserlich weit über die Zeit der Heiden-Herrschaft, welche hier zuerst in dem vollen Umfange von 70 Jahr-Siebenden aufgefasst werden konnte, hinaus auf die ganze Dauer der

1) Volkmar S. 126 bezieht auch das räthselhafte „Wort" 90, 38 auf das Wort des Himmels-Weisen (Henoch-) Akiba, welcher den Barkochba als Messias anerkannte, „in triumphirender Erfüllung." Allein die Eintragung des christlichen Logos scheint mir hier ebenso unverkennbar zu sein, wie der christliche Ursprung des Abschnitts C. 37—71, welchen Tholuck in seiner neuesten Schrift: Die Propheten und ihre Weissagungen (Gotha 1860), S. 176 f., noch zu verkennen scheint.

irdischen Geschichte, die 70 Geschlechter oder die 10 Welt-Wochen ausgedehnt, wie die hier geoffenbarte Weisheit auch alle Geheimnisse des Himmels und der Erde, insbesondere der Sternen-Welt umfasst, so dass die apokalyptische Schicksals-Idee in der Vorstellung der himmlischen Tafeln, auf welchen alle Thaten der menschlichen Geschichte verzeichnet sind, ausgedrückt werden kann (81, 1. 93, 2. 103, 2). Der im B. Daniel noch so schroffe Gegensatz des erwarteten göttlichen Weltreichs und der bestehenden Zustände hat sich zwar durch die Fortdauer des makkabäischen Fürstenthums schon mehr ausgeglichen, und der Messias braucht nicht mehr in danielischer Weise wunderbar auf den Wolken des Himmels herabzusteigen, sondern kann aus der geläuterten Gemeinde selbst hervorgehen. So wesentlich in dem B. Henoch immer noch die Erwartung einer vollen Vernichtung der heidnischen Weltmacht, einer allmäligen Erkämpfung der jüdischen Weltherrschaft ist: so tritt doch auch hier die innere, geistige Seite dieser Erwartung hervor. Da Henoch zuletzt bei der Wiederversammlung der verstorbenen und zerstreuten Frommen in die gereinigte Gemeinde, aus welcher endlich der Messias hervorgeht, zurückkehrt (90, 31, vgl. 87, 3): so wird auch der gleichfalls in den Himmel entrückte Elias (89, 52) auf ähnliche Weise als Vorläufer des Messias gedacht sein. Von vorn herein aber hängt die Erwartung einer bessern Zukunft mit einer nachdrücklichen Busspredigt zusammen, welche sich gegen die in das Judenthum selbst eingedrungene Verweltlichung richtet (besonders C. 94—105). Und das Wunderbare einer völligen Umwandlung aller Dinge wird nur weiter, an das Ende der ganzen irdischen Geschichte hinausgeschoben. Das Ziel des Ganzen ist eine völlige Neuschöpfung des Himmels und der Erde (72, 1. 91, 14—16), welche, auf Jes. 51,16. 65,17.

66, 22 beruhend, hier zuerst in der apokalyptischen Grundansicht mit voller Bestimmtheit auftritt.

Diese Erwartung einer völligen Neuschöpfung, eines unmittelbar göttlichen Reichs nach dem irdischen Messias-Reiche ist die Grundlage der urchristlichen Eschatologie geblieben [1]). Und so ist es nicht zu verwundern, dass uns schon im ersten christlichen Jahrhundert, lange vor der Zeit Barkochba's unverkennbare Spuren der Benutzung dieses merkwürdigen Buches begegnen [2]), welches sodann im zweiten Jahrhundert eine umfangreiche christlich-gnostische Ueberarbeitung (C. 17—19. 37—71. 106—108) erfahren hat.

---

1) Vgl. 1 Kor. 15, 24 f. Offenbg. Joh. 21, 1 f.

2) Schon bei Paulus weist die Erwähnung der Engel, vor welchen sich die Weiber verhüllen sollen (1 Kor. 11, 10), nach der richtigen Erklärung Tertullian's (*de virgin. vel. c.* 7) auf die in dem B. Henoch C. 6 f. vorgetragene Sage von der Vermischung der Engel mit menschlichen Weibern zurück. Die Gehenna als Ort der Strafe (Matth. 5, 22. 29. 30. 10, 28 u. ö.) ist bereits in dem B. Henoch C. 27. 90, 26. 27 zu erkennen. In dem unter Domitian verfassten Briefe des Barnabas c. 16 (*λέγει γὰρ ἡ γραφή· Καὶ ἔσται ἐπ' ἐσχάτων ἡμερῶν παραδώσει ὁ κύριος τὰ πρόβατα τῆς νομῆς καὶ τὴν μάνδραν καὶ τὸν πύργον αὐτῶν εἰς καταφθοράν*) wird Hen. 89, 56 („und ich sah, dass er [der Herr] jenes ihr Haus und ihren Thurm verliess und sie alle [die Schafe] in die Hand der Löwen gab, um sie zu zerreissen und zu fressen, in die Hand aller wilden Thiere") geradezu als Schrift-Stelle angeführt, wobei noch zu bemerken ist, dass der Verfasser des Barnabas-Briefs für die römische Zerstörung Jerusalems aus unserm Buche keine andre Stelle auftreiben konnte, als eine solche, welche sich ursprünglich auf die chaldäische Zerstörung bezog. In dem ersten Petrus-Briefe, welcher der Zeit Trajan's angehört, sind die gefangenen Geister, welche in den Tagen Noa's ungehorsam gewesen waren (1 Petr. 3, 19 f., vergl. 2 Petri 2, 4), von Baur (Theol. Jahrb. 1856, S. 215 f.) mit Recht auf die gefallenen Engel, welche wir aus dem B. Henoch kennen lernen, gedeutet worden. Und zu den Nachweisungen Dillmann's (S. LVI) über den Gebrauch dieser Schrift bei alten Kirchenvätern füge ich noch die Erwähnung der Gesandtschaft Henoch's an die Engel (Hen. 10, 3. 15, 2 f.) bei Irenäus (*adv. haer. IV*, 16, 2) hinzu.

4. Die Apokalypse oder das 4. Buch des Esra.

Noch mehr, als bei dem B. Henoch, hat bei der Apokalypse des Esra die Behauptung eines vorchristlichen Ursprungs Widerspruch erfahren. Noack [1]) hat dieselbe in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, Ewald [2]) unter Titus (79—81 n. C.), Volkmar [3]) gar in die Zeit Nerva's (Ende 96 oder Anfang 97 n. C.) herabgerückt. Die scharfsinnige Untersuchung A. v. Gutschmid's [4]) hat jedoch für den eigentlichen Kern des Buchs meine Zeitbestimmung (bald nach der Schlacht bei Aktion, etwa 30 v. C.) so schlagend gerechtfertigt und weiter begründet, dass ich in dieser Hinsicht nur auf die gründlichen Ausführungen über die Welt-Aera des Buchs, wie über seine Beziehung zu der etwa 30 Jahre frühern ersten römischen Eroberung Jerusalems durch Pompejus, zu der Zeit der römischen Bürgerkriege bis auf jene Entscheidungsschlacht u. s. w., zu verweisen brauche, obwohl sich Alles dieses noch weiter verfolgen lässt. Eine wesentliche Abweichung von meinem Ergebniss hat sich nur bei dem räthselhaften Adler-Gesichte C. 11. 12 herausgestellt, wo mich aber nicht bloss die Verwerfung meiner bisherigen Deutung, sondern auch das Ungenügende derselben, was ich seitdem erkannt habe, nämlich die Beziehung auf die ptolemäischen Könige und die Behauptung eines alexandrinischen Ursprungs, zu einer neuen Untersuchung antreibt.

Noack, Volkmar und Ewald wollen sich hier, Jeder in seiner Weise, Gfrörer's Deutung der drei Adler-Häupter auf die drei Flavier Vespasianus, Titus und Do-

1) Ursprung des Christh. Bd. I, S. 352 f.

2) Geschichte d. V. Israel III, 2, S. 185. VII, S. 62 f.

3) In der oben angeführten Abhandlung.

4) Die Apokalypse des Esra und ihre spätern Bearbeitungen, in dieser Zeitschr. 1860, H. 1, S. 1—81.

mitianus nicht nehmen lassen. Und nachdem **Lücke** bereits die Vermuthung von Interpolationen hingeworfen hatte, glaubte **Noack** (a. a. O. S. 357 f.), aus innern Gründen dieses Kreuz aller Ausleger als eine etwas spätere Zuthat ausscheiden zu müssen. Auf diesem Wege ist dann zuletzt A. v. **Gutschmid** in die Bahn des alten **Hartwig** getrieben worden, indem er bis in die Zeit Caracalla's und noch darüber hinaus fortgeht und die drei Adler-Häupter auf Septimius Severus mit seinen beiden Söhnen Caracalla und Geta deutet.

Diesen Weg kann ich aber nicht für richtig halten. **Noack's** „innere Gründe" scheinen mir nichts weniger als beweisend zu sein. Daraus, dass noch in der letzten Offenbarung 14, 17 gesagt wird: *iam festinat venire quam vidisti visionem*, folgt doch, auch wenn man die beiden morgenländischen Uebersetzungen, welche hier einstimmig das Adler-Gesicht erwähnen, ganz ausser Acht lässt, wahrlich noch nicht, dass der Seher ein einziges Gesicht über die letzten Dinge (C. 13) erhielt. Hat er doch auch mehr als eine einzige Offenbarung über die Vorzeichen des Messias-Reichs erhalten[1]). Und das Gesicht, dessen Nähe dem Esra im J. 558 bevorsteht, kann schon an sich nicht das Gesicht von der Erscheinung des Messias (C. 13), sondern vielmehr nur das Gesicht von dem letzten heidnischen Weltreiche, d. h. eben das Adler-Gesicht (C. 11. 12) sein. Wenn **Noack** es so auffallend findet, dass in den beiden Gesichten des Letzten zwei verschiedene Typen des Messias und zwei von einander abweichende Schilderungen seiner Wirksamkeit vorkommen: so übersieht er, dass es auch in dem B. Daniel nicht anders ist, wo das vierte Weltreich C. 2 durch die eisernen Schenkel und die theils eisernen,

1) Vgl. *Vulg.* 5, 4—9 (*aeth.* 3, 5—14). 6, 23. 24 (*aeth.* 4, 26. 27). 9, 3. 4. 13, 29—31.

theils thönernen Zehen des grossen Bildes, C. 7 durch das Thier mit Eisenzähnen und 10 Hörnern, C. 8 durch den Ziegenbock, dessen Eines Horn zerbricht und 4 kleinern Platz macht, dargestellt wird. Hat doch auch das B. Henoch den Verlauf der Weltgeschichte auf doppelte Weise, durch das Traumgesicht und durch die Wochen-Apokalypse, vorgeführt. Aber die Aufeinanderfolge der einzelnen Offenbarungen nach je 7 Tagen, sagt Noack weiter, wird doch durch das Adler-Gesicht gestört, welches schon in der nächsten Nacht nach der vorhergehenden (4ten) Offenbarung eintritt (10, 58 f. 11, 1). Auch dieser Grund hält nicht Stich, weil wir aus der Aufeinanderfolge der 6ten und der 7ten Offenbarung nach drei Tagen (13, 58. 14, 1) deutlich sehen, dass der Verfasser sich an die 7tägige Zwischenzeit gar nicht unbedingt gebunden hat. Das Adler-Gesicht nimmt in der Siebenzahl der dem Esra ertheilten Offenbarungen überhaupt gar keine müssige Stelle ein, da es nach der vorhergegangenen Ankündigung der Vorzeichen die letzte Zeit der irdischen Geschichte vollständiger und genauer ausführt, worauf dann nur noch die weitere Offenbarung über die Vorgänge bei und nach der Erscheinung des Messias zu folgen braucht.

Aber führt uns das Adler-Gesicht nicht durch seinen Inhalt auf eine viel spätere Zeit, als in welche der eigentliche Kern des Buchs sicher gesetzt werden muss? Wirklich müsste man sehr spät herabgehen, wenn die 20 Könige dieses Gesichts römische Kaiser sein sollen, wie es die durch A. v. Gutschmid (S. 361) selbständig erneuerte Deutung Hartwig's behauptet. Die 20 Könige nebst den drei Adler-Häuptern sollen in der römischen Kaiserreihe gesucht werden. Denn dem zweiten Könige wird ja 11, 17 angekündigt, dass Niemand nach ihm auch nur die Hälfte seiner Zeit dauern wird. Diese Angabe scheint nur auf Augustus zu passen, welcher, von seinem ersten Consulate an

(48 v. C.) gerechnet, 56 Jahre herrschte, während von seinen Nachfolgern bis auf Constantinus keiner auch nur 28 Jahre die Herrschaft behielt. Lässt es sich also noch leugnen, dass wir die römische Kaiserreihe, von Cäsar an gerechnet, vor uns haben? Die 6 ersten grossen Adler-Flügel sind dann Cäsar, Augustus, Tiberius, Cajus, Claudius, Nero. Die folgenden Kaiser Galba, Otho, Vitellius werden zwar nicht eigens mitgezählt, wohl aber durch die innern Streitigkeiten angedeutet, welche das Reich dem Falle nahe bringen (12, 18. 19). Es folgen wieder 6 grosse Adler-Flügel: Vespasianus, Domitianus, Trajanus, Hadrianus, Antoninus, Marcus Aurelius nebst 2 kleinen Federchen: Titus und Nerva. Die 4 folgenden Federchen, welche an ihrer Stelle bleiben und der Zeit des nahenden Endes oder des beginnenden Verfalles angehören, sind dann: Commodus, Pertinax, Didius Julianus, Pescennius Niger. Das grosse mittlere Haupt, welches darauf erwacht, die beiden Federchen, welche zu herrschen trachten, verschlingt und die ganze Erde gewaltthätiger beherrscht, als alle frühern Flügel, kann also nur Septimius Severus mitten unter seinen beiden Söhnen Caracalla und Geta sein. Derselbe scheint desshalb so trefflich zu passen, weil er (212 n. C.) an schmerzlicher Krankheit starb (12, 26). Wenn das rechte Haupt das linke verschlingt (11, 35), der eine von den beiden letzten grossen Königen durch das Schwert des andern fällt (12, 28): so ist die Ermordung des jüngern Geta durch den ältern Caracalla gemeint. Das letzte Adler-Haupt fällt ja aber erst durch die Ankunft des Messias (11, 36 f. 12, 28). Caracalla ward dagegen 217 n. C. durch Anstiftung des Macrinus erdolcht. In unserm Gesichte sind ferner noch 2 Federchen oder Unterflügel übrig, welche im Anfange des Endes unter das Haupt zur rechten Seite übergesetzt hatten und in einem kleinen, störungsvollen Reiche bis zu Ende bewahrt bleiben sollen (11, 24. 12, 29. 30). A. v.

Gutschmid muss daher über den Tod Caracalla's, obwohl derselbe dem Seher ursprünglich noch in der Zukunft gelegen haben soll, wieder hinausgehen und die beiden letzten Federchen auf dessen Nachfolger Macrinus nebst seinem Sohne Diadumenianus deuten. Und weil Macrinus bei der Empörung des Elagabalus (218 v. C.) alsbald den Kopf verlor, so dass man seinen Untergang mit Sicherheit vorhersehen konnte, glaubt dieser Forscher, das Gesicht habe nach der Schilderhebung Elagabal's, aber ehe die Kunde von dem Tode des Macrinus und seines Sohns bekannt war, im Juni 218 n. C., seine letzte Fassung erhalten. Diese Ansicht sieht sich also genöthigt, in dem Gesichte und seiner Deutung einen innern Widerspruch anzunehmen. Jenes würde den Caracalla noch durch das Auftreten des Messias umkommen lassen, diese würde noch etwas über seinen Tod hinausgehen. „Die erste Abfassung des Gesichts fällt unter Caracalla 212—217; als Caracalla zwar durch das Schwert gefallen, der Messias aber noch nicht erschienen war, so corrigirte der Seher, um seine Prophetie zu retten, die beiden auf das rechte Haupt folgenden Federchen hinein und schob die Ankunft des Messias auf den Untergang des Macrinus und Diadumenianus hinaus; die Spuren dieser Nachbesserung sind aber nicht überall mit der gehörigen Sorgfalt verwischt worden" (S. 49). Diese Vermuthung glaubt A. v. Gutschmid noch durch zweierlei empfehlen zu können, zunächst durch die weitere Vermuthung, dass 12, 2, wo sich die beiden Federchen in dem Gesichte selbst finden, wahrscheinlich ein späterer Nachtrag sei, sodann durch die Bemerkung, dass überhaupt erst durch die Streichung der beiden letzten Federchen einige Symmetrie in die Gliederung des apokalyptischen Thiers komme. „Nunmehr kommen auf die sechs Hauptfedern des linken Flügels ebenso viele Gegenfedern, und das Regiment der letztern wird nicht mehr durch das

der drei Häupter unterbrochen; endlich, was die Hauptsache ist, erhalten wir ganz von selbst eine richtige arithmetische Progression, nämlich 3 Häupter + 6 Gegenfederchen + 12 Flügelfedern."

Diese Erklärung kommt also, so blendend sie auch mit der Deutung des zweiten Königs auf Augustus beginnt, immer mehr in ein Missverhältniss zu dem wirklichen Inhalte des Gesichts und läuft zuletzt in einen innern Widerspruch aus, durch welchen das Ganze wankend werden muss. Die beiden letzten Flügelchen sollen spätere Zuthat sein und die ursprüngliche Symmetrie stören. Allein, wenn die Flügelchen überhaupt etwas Wirklichem entsprachen, so mussten sie auch ohne „arithmetische Proportion" ausgedrückt werden. In die 12 Flügelfedern des Adlers lassen sich 8 kleine Gegen- oder Unterfedern ebenso gut hineinzeichnen, als 6; würden alle Zwischenräume ausgefüllt, so würde man 10 erhalten. Die „arithmetische Proportion" kann wahrlich kein annehmbarer Ersatz für den innern Widerspruch sein, welcher durch diese Ansicht in das Gesicht und seine Deutung eingeführt wird. Septimius Severus ist schwerlich dazu geeignet, für das grosse Adler-Haupt zu gelten, welches die ganze Erde erschüttert und die Herrschaft des Erdkreises behauptet, „mehr als alle Flügel, die dagewesen" (11, 32). Und wer kann es im Rückblicke auf die grossen Kaiser Cäsar, Augustus, Trajanus u. A. vollends ertragen, dass nach der Deutung 12, 23. 24 auch Caracalla und Geta so hoch über sie gestellt sein müssten? Darin, dass Commodus (181—192 n. C.), obwohl er länger als Cäsar, C. Caligula und Vespasianus herrschte, nicht unter die Flügelfedern, sondern unter die kleinen Federn gerechnet sein soll, muss A. v. Gutschmid selbst (S. 41) eine „Inconsequenz" und „einige Willkür" eingestehen. Alles dieses ist Grund genug, um sich nach einer befriedigendern Erklärung umzusehen,

welche das Adler-Gesicht mit sich selbst und mit dem ganzen Buche in Einklang bringt.

Die Erklärung muss jedenfalls davon ausgehen, dass das ganze Gesicht ausdrücklich das vierte danielische Weltreich darstellen soll (11, 39. 40. 12, 11), dessen Eintritt bald nach der Zeit Esra's (14, 17), also doch wohl unmittelbar nach dem persischen Weltreiche, bevorsteht. Von vorn herein ist daher weit eher eine Schilderung des griechisch-makedonischen, als des viel spätern römischen Weltreichs zu erwarten. Der Adler zwingt uns um so weniger, ohne Weiteres an das römische Reich zu denken, weil ihm, auch abgesehen von dem gegen ihn auftretenden Löwen, gewiss der Löwe mit Adler-Flügeln Dan. 7, 4 (vgl. 4, 30) zu Grunde liegt. Die 12 Flügelfedern entsprechen nicht bloss dem wirklichen Baue des Adlers, sondern erinnern auch sofort an die 12 letzten Hirten des B. Henoch als die 12 letzten griechischen Herrscher seleukidischen Stammes. Man darf daher wohl vermuthen, dass sich auch die 8 kleinen Flügel, welche unter oder zwischen den grossen Flügelfedern hervorsprossen [1]), an den Vorgang der ältern Apokalyptik anschliessen. Bei Daniel 7, 8 f. finden wir ja schon das „daneben sprossende Horn" als Bezeichnung des widerrechtlich in die seleukidische Herrscherreihe eindringenden Antiochos Epiphanes, und die drei Adler-Häupter unserer Schrift erinnern mindestens durch ihre Zahl an die drei Hörner, welche dort durch das daneben sprossende

1) Dieselben heissen *subalares*, Unterflügel (11, 25. 31. 12, 19. 29). Ihre Stellung zu den grossen Flügeln erhellt besonders aus 11, 3 (*Vulg.*): *et vidi, et ecce de pennis eius nascebantur contrariae* (*Arab.*: *parvae*) *pennae, et ipsae fiebant in pennaculis minutis et modicis.* Der Aethiope, welcher die Federchen immer, mit Ausnahme von 12, 3, Häupter nennt, sagt: *ex his eius alis germinabant capita, et haec capita fiebant pennulae minutae et modicae.* Dazu vgl. *Vulg.* 12, 19: *et quoniam vidisti subalares octo cohaerentes alis eius* (*Aeth.*: *ex alis eius exiisse capita*).

Horn aus dem Wege geräumt werden. Das *παραφυόμενον κέρας* ist sodann von der jüdischen Sibylle auf die unächten Seleukiden Alexander Balas und Tryphon bezogen worden. Sollten nicht auch die kleinen Federchen unsers Esra, welche doch *contrariae pennae* (11, 3. 11) genannt werden, hierher gehören? Es liegt sehr nahe, diesen Ausdruck mit den innern Zwistigkeiten zu verbinden, welche nach den 12 grossen Flügelfedern eintreten sollen, daher auf einander gegenüberstehende Herrscher, auf Gegen-Könige[1]) zu deuten, wie sie die letzte Geschichte des Seleukiden-Reichs wirklich darbietet.

Der Seher sieht zunächst, wie ein Adler mit 12 Federflügeln und 3 Häuptern aus dem Meere (vgl. Dan. 7, 2) aufsteigt, seine Flügel über die ganze Erde ausbreitet, und wie aus seinen Federflügeln 8 Gegen-Federn oder kleine Federchen hervorsprossen. Dieser Adler, welchem die ganze Erde unterworfen ist, erhebt sich auf seine Krallen und ruft mit lauter Stimme zu seinen Federn, dass sie nach einander wachen, die Häupter aber bis zuletzt aufbewahrt bleiben sollen. Die Stimme ging aber nicht aus von seinen Häuptern, sondern aus der Mitte seines Leibes (11, 1—13). Die Deutung folgt 12, 13. 14: „Siehe, es kommen Tage, und es wird sich erheben ein Reich über die Erde, und es wird furchtbarer sein, als alle Reiche vor ihm; es werden aber in ihm herrschen 12 Könige, einer nach dem andern.“ Nehmen wir gleich die Deutung der Federchen 12, 19—21 hinzu: „Und dass du gesehen hast 8 Unterflügel, die zusammenhängen mit seinen Flügeln, das ist die Deutung: es werden in ihm aufstehen 8 Könige, deren Zeiten gering, und deren Jahre kurz sein werden. Und 2 von ihnen werden umkommen, wenn die mittlere Zeit naht, 4 aber werden

1) *ἀντιπτέρυγες, ἀντιπτερύγια* in dem Doppelsinne kleiner und einander entgegengesetzter Flügelchen.

bewahrt werden, wenn da anfängt zu nahen die Zeit des Endes; 2 aber werden bis zum Ende bewahrt werden [1]).“ Es werden also nach einander 12 grosse, dann 8 kleinere Könige herrschen, wie denn auch 11, 8 allen Flügeln ohne Unterschied, grossen und kleinen, zugerufen wird, dass sie nach einander erwachen sollen [2]). Die aus dem Leibe des Adlers hervorgegangene Stimme wird 12, 17. 18 genauer erklärt: „Und die Stimme, welche du reden gehört hast, die nicht von seinen Häuptern ausging, sondern aus der Mitte seines Leibes, das ist gleicherweise ihre Deutung: nämlich nach der Zeit jenes Reichs (der 12 Könige) werden entstehen nicht geringe Streitigkeiten, und es wird in Gefahr sein zu fallen; aber es wird dann nicht fallen, sondern wieder aufgerichtet werden zu seiner Herrschaft.“ Nach dem Vorübergehen der 12 Könige haben wir also die verderblichen innern Zwistigkeiten zu erwarten.

Zuerst erheben sich die Federflügel auf der rechten Seite 11, 12. 13: „Und ich sah, und siehe, von der rechten Seite erhob sich eine Feder und herrschte über die ganze Erde, und es geschah, als sie herrschte, kam ihr das Ende, und sie verschwand, so dass ihre Stelle verschwand“ (vgl. Dan. 8, 11). Auf wen kann diese Schilderung besser passen, als auf den Welteroberer Alexander? Dann 11, 13—17: „Und die folgende (Feder) erhob sich und herrschte; die hielt lange Zeit an und befestigte sich. Und es geschah, als sie herrschte und ihr Ende kam, dass sie verschwand wie die frühere. Und siehe, eine Stimme

---

1) Für diese Herstellung des Wortgefüges verweise ich auf m. jüd. Apokalyptik S. 208.

2) Gar wunderlich ist die Behauptung Ewald's (Gesch. d. V. Isr. VII. S. 72), dass die 8 Federchen gar nichts für sich sein, vielmehr nur die 8 unter den 12 Federflügeln bezeichnen sollen, deren Herrschaft weniger als 10 Jahre betrug. Selbst Cäsar soll also ein Klein-Flügel gewesen sein. Fürwahr nicht bloss ein „scheinbar“, sondern ein ganz undenkbar „überkünstliches“ Schaubild.

ging aus an sie und sprach: „Höre du, welche du so lange Zeit die Erde inne gehabt hast, das kündige ich dir an, ehe du anfängst zu verschwinden: Niemand wird nach dir innehalten deine Zeit, ja nicht einmal ihre Hälfte [1]).“ Unter allen Nachfolgern Alexander's passt für diese Schilderung niemand besser, als Seleukos I. Nikator, welcher wirklich lange Zeit, nämlich vom Tode Alexander's (323 v. C.) an gerechnet, bis zu 280 v. C., also 43 Jahre lang herrschte und zuletzt fast das ganze Reich des Welteroberers, wenigstens zum grössten Theile, unter sich vereinigte. Keiner von seinen Nachfolgern hat so lange Zeit geherrscht. Freilich wird da auch gesagt, dass kein Nachfolger auch nur halb so lange als der zweite König geherrscht haben soll, und das passt nicht auf Antiochos III. d. Gr., dessen 37 Herrschaftsjahre (224—187 v. C.) denen des Seleukos I. fast gleichkommen. Da scheint sich denn die Deutung auf die römische Kaiserreihe, von Cäsar an gerechnet, schlagend zu bewähren. Der zweite König, scheint es, kann gar kein andrer als Augustus sein, dessen Herrschaft, von seinem ersten Consulate 43 v. C. an bis zu seinem Tode 14 n. C. gerechnet, 57 Jahre umfasste, also in Vergleichung mit allen Kaisern bis zu Constantinus d. Gr., mehr als das Doppelte betrug. Gewiss hat derjenige, welcher *sed nec dimidium eius* schrieb, an Augustus gedacht. Aber rühren diese Worte auch wirklich von dem Verfasser des Gesichts und des ursprünglichen Buches her? Sind sie nicht vielmehr eine von den mancherlei Einschaltungen, welche uns hier begegnen? Diese Frage zu stellen, sind wir schon dadurch berechtigt, dass die Deutung, welche dem zweiten Könige bloss eine längere Herrschaft, als alle seine Nachfolger haben werden,

---

1) *Vulg.* 12, 17: *nemo post te tenebit tempus tuum, sed nec dimidium eius.* Der Araber lässt zwar das *nec* aus, aber der Aethiope bestätigt es: *nemo post te tenebit eam (terram), sicut tu, nec tamdiu quam dimidium tui [temporis].*

nachsagt[1]), von dem *sed nec dimidium eius* keine Spur verräth. Eine spätere Zuthat werden wir hier annehmen dürfen, wenn der weitere Inhalt des Gesichts die Deutung auf die seleukidische Herrscherreihe schlagend bestätigen sollte. Die folgenden 4 Flügelfedern auf der rechten Seite können ohne alle Schwierigkeit so gefasst werden: 3) Antiochos I. Soter 280—261, 4) Antiochos II. Theos 261—246, 5) Seleukos II. Kallinikos 246—227, 6) Seleukos III. Keraunos 227—224.

Darauf erheben sich die 6 Flügelfedern der linken Seite, mit welchen das Gesicht 11, 20—23 auch noch die beiden ersten Federchen zusammenfasst: „Und ich sah, und siehe, es erhoben sich der Zeit nach die folgenden Federn von der linken Seite her[2]), um gleichfalls die Herrschaft zu führen, und von ihnen waren einige, welche sie führten, aber sogleich verschwanden; denn es erhoben sich auch einige von ihnen, aber führten die Herrschaft nicht. Und ich sah darauf, und siehe, es waren verschwunden 12 Flügel und 2 Flügelchen, und es war nichts übrig an dem Leibe des Adlers, als zweierlei: die ruhenden Häupter und 6 Federchen." Die 2 Federchen, welche nun mit den zweiten 6 Flügelfedern verschwunden sind, müssen dieselben sein, von welchen es in der Deutung 12, 20. 21 heisst, dass zwei von

---

1) *Vulg.* 12, 15 (womit die beiden morgenländischen Uebersetzungen übereinstimmen): *nam secundus incipiet regnare, et ipse tenebit amplius tempus prae duodecim.*

2) Das *a dextera parte* 11, 20 ist ein schlagender Beweis, dass die Einstimmigkeit aller drei Uebersetzungen keine unbedingte Gewähr gegen das Eingedrungensein von Text-Verderbnissen ist. Nur weil ich „die folgenden Federn" schon auf die kleinen Federchen bezog, konnte ich in m. jüd. Apokalyptik S. 205 die, wie ich jetzt sehe, nothwendige Verbesserung von v. d. Vlis und Lücke *a sinistra parte* verwerfen. A. v. Gutschmid hat mir a. a. O. S. 40 zwar in jener irrigen Voraussetzung beigestimmt, aber doch mit Recht das *a dextera parte* aufgegeben.

ihnen umkommen müssen, wenn die mittlere Zeit, die alleinige Herrschaft der *contrariae pennae*, naht. Hiermit scheint mir die Geschichte der Seleukiden von Antiochos III. d. Gr. an, welcher sich zum Anfänger einer neuen Abtheilung trefflich eignet, bis zum J. 95 v. C. gezeichnet zu sein. Die 6 Flügelfedern der linken Seite, bei welchen von den unächten Eindringlingen recht gut ganz abgesehen werden konnte, sind: 1) Antiochos III. d. Gr. 224—187, 2) dessen Sohn Seleukos IV. Philopator 187—175, 3) dessen Bruder Antiochos IV. Epiphanes 175—164, 4) dessen Sohn Antiochos V. 164—162, 5) Demetrios I. Soter (Sohn des Seleukos IV.) 162—150, 6) dessen Sohn Demetrios II. Nikator, welcher erst 146 durch Besiegung des Alexander Balas auf den Thron kam, denselben aber schon 144 dem Sohne (Antiochos VI.) und dem Feldherrn (Tryphon) jenes Pseudo-Seleukiden räumen musste, sich zwar zu Laodicea behauptete, aber 138—128 in parthische Gefangenschaft kam und erst nach der kräftigen Zwischenherrschaft seines Bruders Antiochos VII. von Side (137—128) auf kurze Zeit (128—125) wieder den Thron von Syrien einnahm. Mit ihm trat das Seleukiden-Reich wirklich in die Zeit des beschleunigten Verfalles ein. Es trifft ganz auf die Geschichte der Seleukiden zu, dass nach diesen 12 Königen die mittlere Zeit (12, 21) anfängt, und die innern Zwistigkeiten, von welchen sich das Reich nur mühsam aufrichtet, beginnen (12, 21). An die Stelle der grossen Federflügel treten nun kleine Federchen, Könige von kurzer Herrschaft, *contrariae pennae*, einander gegenseitig bestreitende Gegenkönige. Das erste Paar derselben, welches noch an die 12 grossen Könige angeschlossen wird, besteht zwar nicht aus Antiochos VII. Sidetes, welcher bloss während der Gefangenschaft seines königlichen Bruders herrschte, und Seleukos V., dem gleich nach seiner Thronbesteigung 125 v. C. ermordeten Sohne des Demetrios II., wohl aber aus Antiochos VIII. Grypos,

einem andern Sohne des Demetrios, welcher seit 125 anfangs mit seiner Mutter Kleopatra, dann allein herrschte, und Antiochos IX. von Kyzikos, einem Sohne des Antiochos von Side, welcher 113 v. C. seinen Vetter fast ganz verdrängte. Seitdem behaupteten sich diese beiden *contrariae pennae* fast gleichzeitig neben einander, bis Antiochos Grypos 96 ermordet ward, und Antiochos von Kyzikos sich 95 nach einer Niederlage durch einen Sohn des Grypos (Seleukos VI.) selbst entleibte. Was von dieser ganzen Abtheilung gesagt wird, dass einige sich zur Herrschaft erheben, aber sogleich verschwinden, passt recht gut auf Könige wie Antiochos V., im Grunde auch auf Demetrios II. Und wenn einige, die sich erheben, nicht einmal zur Herrschaft gelangen, so ist hierin wohl eine Nebenrücksicht auf die nicht in die Herrscherreihe aufgenommenen Seleukiden, also auf den 10. Griechenkönig des B. Daniel, den sogleich ermordeten Seleukos V., vielleicht auf den nur als eine Art von Stellvertreter betrachteten Antiochos von Side zu erkennen.

Die noch übrigen 6 Flügelchen werden wir also als einander bestreitende Könige des immer ohnmächtiger werdenden Seleukiden-Reichs zu denken haben. In dem Gesichte lesen wir 11, 24—31: „Und ich sah, und siehe, von den 6 Federchen trennten sich 2 und blieben unter dem Haupte, welches zur rechten Seite ist, und 4 blieben an ihrem Orte. Und ich sah, und siehe, die Unterflügel gedachten sich zu erheben und zu erfassen die Herrschaft. Und ich sah, und einer reckte sich, aber verschwand sogleich, und der zweite verschwand schneller als der frühere[1]). Und ich sah, und siehe, die zwei, welche übrig geblieben, gedachten bei sich selbst, gleichfalls zu herrschen. Und indem

1) *Cod. Sangerm.* 11, 27: *et secundae velocius quam priores (Arab.: aeque velociter ac prior) non apparuit (Vulg.: comparuerunt). Aeth.* 11, 31: *et secundum (caput) similiter, et illud [periit] velocius quam prius.*

sie es gedachten, siehe, da erwachte das eine von den ruhenden Häuptern, welches das mittlere war; denn dieses war grösser als die beiden (andern) Häupter. Und ich sah, dass es mit sich zusammennahm die beiden (andern) Häupter[1]). Und siehe, es wandte sich dieses Haupt nebst denen, die mit ihm waren, und verschlang die beiden Unterflügel, welche zu herrschen gedachten.“ Die 6 Federchen zerfallen also in 3 Paare, von welchen eines aus der Herrscherreihe heraustritt und sich unter das Haupt zur rechten Seite begiebt, ein andres an seiner Stelle bleibt, aber schnell verschwindet, ein drittes das Ende dieser ganzen Herrscherreihe bezeichnet. Jenes erstgenannte Paar begegnet uns wieder 12, 2: „Und siehe, es verschwand das Haupt, welches übrig geblieben, und es waren verschwunden jene 4 Flügel (Federchen), und die zwei, welche zu ihm übergegangen, und sie reckten sich, um zu herrschen, und ihr Reich war schwach und voll Unruhe“[2]). Vergleichen wir nun die Deutung der 8 Flügelchen 12, 20. 21: „Und zwei von ihnen (wie wir schon wissen, Antiochos VIII. und IX.) werden umkommen, wenn die mittlere Zeit naht; vier aber werden bewahrt werden, wenn da anfängt zu nahen die Zeit seines Endes; zwei aber werden bis zum Ende bewahrt

1) *Sang.* 11, 30*: et vidi quoniam complexa est (Vulg.: completa sunt) duo capita secum. Arab.: cum loqueretur ad duo caetera capita, illa inclinabant. Aeth.* 11, 34*: postea adscivit sibi altera duo capita.*

2) *Sang.: et ecce quod superaverat caput (Arab. add.: interiit), et non comparuerunt quatuor alae duaeque (Vulg.: illae quae) ad eum transierunt, et erectae sunt ut regnarent, et erat regnum eorum exile et tumultu plenum.* Die arabische Uebersetzung nach Ockley hinter W. Whiston, *Primitive christianity reviv'd Vol. IV, London* 1711*: this other head, which was left, perished, and the two little ones, which belonged to the head, which went about, arose that they might govern: but their government turned to destruction, and the extremity of disturbance and commotion. Aeth.* 12, 2. 3*: periit istud quod superaverat caput, et surrexerunt alae illae quae ad id transierunt et erectae sunt ut regnarent, et agitabantur ungues eorum.*

werden." Ferner 12, 29. 30: „Und dass du gesehen hast zwei Unterflügel, welche übersetzten unter (l. *supter* st. *super)* das Haupt zur rechten Seite, das ist seine Deutung: Diese sind es, welche der Höchste bewahrt hat bis zu seinem Ende, das ist ein kleines Reich und voll von Verwirrung, wie du gesehen hast." Was ist denn nun der Sinn dieser räthselhaften Angaben? Versuchen wir, das Reich der *sex pennacula* aus der Geschichte der letzten Seleukiden aufzuhellen. Dieselbe zeigt uns wirklich zu allerletzt zwei schwache, einander bestreitende Königs-Paare, d. h. die 4 Federchen, welche an ihrem Orte blieben. Nach 95 v. C. sind noch 4 Seleukiden, und zwar gerade von den beiden einander befeindenden Zweigen des Demetrios II. und des Antiochos VII., auf den syrischen Thron gelangt: 1) Seleukos VI. (ein Enkel jenes Demetrios), welcher nach der Thronbesteigung im J. 95 schon 93 v. C. aus Syrien vertrieben ward und zu Mopsuestia umkam; 2) sein Verdränger Antiochos X. Eusebes, des Antiochos von Side Enkel, welchem der 93 erworbene Thron alsbald durch die Brüder des gestürzten Königs streitig gemacht ward. Derselbe muss, wenn Josephus Glauben verdient[1]), bald nach dem

---

1) *Ant.* XIII, 3, 4: *Ἀντιόχου δὲ τοῦ Κυζικηνοῦ παιδός* (Antiochos Eusebes) *βασιλεύοντος τῆς Συρίας, Ἀντιόχος ὁ Σελεύκου ἀδελφὸς ἐκφέρει πόλεμον πρὸς αὐτὸν καὶ νικηθεὶς ἀπόλλυται μετὰ τῆς στρατιᾶς. μετὰ δ' αὐτὸν ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Φίλιππος ἐπιθέμενος διάδημα μέρους τινὸς τῆς Συρίας ἐβασίλευσε. Πτολεμαῖος δὲ ὁ Λάθουρος* (Ptolemäos VIII. von Aegypten) *τὸν τέταρτον αὐτοῦ ἀδελφὸν Δημήτριον τὸν εὔκαιρον λεγόμενον ἐκ Κνίδου μεταπεμψάμενος κατέστησεν ἐν Δαμασκῷ βασιλέα· τούτοις δὲ τοῖς δυσὶν ἀδελφοῖς καρτερῶς ἀνθιστάμενος Ἀντίοχος ταχέως ἀπέθανεν· Λαοδίκῃ γὰρ ἐλθὼν σύμμαχος τῇ τῶν Γαλαδηνῶν βασιλίσσῃ, Πάρθους πολεμούσῃ, μαχόμενος ἀνδρείως ἔπεσε.* Anders berichtet freilich der etwas spätere Appianos, *de bell. Syr.* c. 69 p. 133, *Mithr.* c. 105 p 243, welcher den Antiochos Eusebes erst durch Tigranes von Armenien (83 v. C.) aus Syrien vertrieben werden lässt. Allein die Verwechselung mit dem Sohne des Eusebes, mit Antiochos Asiaticus, liegt in dieser Darstellung bei Justin

Auftreten seiner Vettern im Kampfe gegen die Parther gefallen sein und passt gut zu dem zweiten Federchen, welches noch schneller als das erste verschwindet. Schon während seiner Herrschaft behauptete sich neben ihm unter den Enkeln des Demetrios namentlich 3) Demetrios Eukäros, welcher 83 v. C. mit allen Seleukiden durch Tigranes von Armenien aus Syrien vertrieben ward. Aber nach der Besiegung des Tigranes durch Lucullus im J. 69 konnte wieder ein Seleukide des andern Zweiges, nämlich 4) Antiochos XIII. Asiaticus, Sohn des Antiochos Eusebes, den Thron von Syrien besteigen, bis Pompejus 65 und 64 v. C. dieses Land zur römischen Provinz machte. Mit dieser Entthronung der beiden letzten Seleukiden[1]) schliesst, Alexander eingerechnet, die Herrscherreihe von 18 seleukidischen Königen ab, ziemlich in Uebereinstimmung mit Appian, welcher, mit Ausschliessung Alexander's und der unächten Seleukiden, den Antiochos Asiaticus als den 17., von Seleukos stammenden syrischen König bezeichnet[2]). Was ist nun aber mit den 2 allerletzten Federchen zu machen, welche, nachdem die eigentliche Herrscherreihe bereits abgeschlossen ist, wenigstens eine Art von Herrschaft führen und bis zum Eintritt des Messias-Reichs übrig bleiben sollen? Leider sind die letzten Ausgänge des Seleukiden-Geschlechts etwas dunkel. Aber für das eine von diesen beiden Federchen bietet sich von selbst jener Philippos, Enkel des Demetrios, dar, welcher auch das Diadem angenommen

---

Hist. XL, 2 klar am Tage, ebenso bei Eusebius *Chron.* p. 361, *Olymp.* 171, 3, vgl. auch Clinton *Fasti hellen.* Oxford 1851, p. 345 not. d.

1) Denn auch Demetrios Eukäros kann bei Athenäos XIII p. 593a *ὁ τῆς διαδοχῆς τελευταῖος* heissen; über seine letzten Schicksale vgl. Josephus *Ant.* XIII, 14, 3.

2) *Syr.* c. 70 p. 133: *ὄντα μὲν ἑπτακαιδέκατον ἐκ Σελεύκου Σύρων βασιλέα· ἐξαίρω γὰρ Ἀλέξανδρόν τε* (den Alexander Balas) *καὶ τὸν Ἀλεξάνδρου παῖδα* (Antiochos VI.) *ὡς νόθους, καὶ τὸν δοῦλον αὐτῶν Διόδοτον* (Tryphon).

und mit seinem Bruder Demetrios Eukäros dem Antiochos Eusebes das Reich streitig gemacht hatte. Von demselben wissen wir, dass er die römische Besitznahme von Syrien überlebt hat und noch im J. 57 v. C. durch den Proconsul Gabinius von Syrien abgehalten werden musste, sich des ptolemäischen Throns von Aegypten zu bemächtigen[1]. Wer das andre Federchen gewesen sein soll, ist freilich schwer zu bestimmen. Von den Brüdern des Philippos kann, da der eine (Antiochos) bald im Kampfe gegen Antiochos Eusebes fiel[2], nur der andre (Antiochos Dionysos) auf die Wahl kommen, welcher sich in Cöle-Syrien festsetzte. Doch kam dieser zu frühe im Kampfe gegen die Araber um[3]. Man könnte daher an Antiochos von Kommagene denken, welcher wenigstens von mütterlicher Seite seleukidischer Herkunft war[4]. Es gab aber auch noch andre, ächte oder

---

1) Vgl. Eusebius *Chron. ed. A. Mai et Zohrab*, *Mediol.* 1818, p. 193, welcher diesen Philippus mit als den letzten seleukidischen König aufzählt, auch p. 361: *exin etiam Philippus a Gabinio inhibitus est.*

2) Joseph., *Ant.* XIII, 13, 4.

3) Ibid. XIII, 15, 1.

4) Vgl. Böckh *Corpus Inscr. gr.* I. p. 433, auch Th. Mommsen, Röm. Gesch. III. S. 128. 136. Dieser Antiochos von Kommagene passt ganz vorzüglich, wenn man gegen Clinton *Fast. hellen.* p. 347 (344) die gewöhnliche Ansicht von Fabricius in der Ausgabe des Dio Cassius u. A. festhält, dass er derjenige König d. N. war, welchen Augustus erst 29 v. C. hinrichten liess, weil er den Gesandten seines ihm befeindeten Bruders nach Rom ermordet hatte (Dio Cassius LII, 43). Dann hatte dieser den Sturz des Hauptreichs überlebende Seleukide wirklich eine unruhevolle Herrschaft (4 Esr. 12, 2. 30). Zuerst ward er von Pompejus bekriegt, bis dieser mit ihm Freundschaft schloss (Appian *Mithr.* c. 106 p. 244) und ihm später sogar Seleukia und Theile von Mesopotamien zuertheilte (Appian ebd. c. 114 p. 251). Daher sandte er dem Pompejus 48 v. C. Hülfstruppen gegen Cäsar (Appian *bell. civ.* II. c. 49 p. 458). Später ward er 38 v. C. von Ventidius, dem Legaten des Antonius, bekriegt und von Antonius selbst in seiner Hauptstadt Samosata eingeschlossen (Appian *b. Parth.* p. 157, Dio Cass. XLIX, 20 f., Plutarch *Anton.* c. 34). Wahrscheinlich hat er noch zuletzt seinen Bruder Mithridates (Plutarch a. a. O. c. 61) ermordet, dessen gleichnamigem Sohne dann Au-

unächte, Nachsprossen des seleukidischen Herrscherhauses, wie jener Seleukos Kybiosaktes, mit welchem die ägyptische Königin Berenike eine Zeit lang (um 55 v. C.) vermählt war[1]). Da nun diese das Ende des eigentlichen Reichs überlebenden Nachsprossen des Seleukiden-Geschlechts unter die römische Oberhoheit traten, so erklärt sich auch dieser Zug des Adler-Gesichts, dass von den letzten *regulis* zwei aus der stetigen Herrscherreihe heraustreten und sich unter die römischen Adler-Häupter begeben.

Die Adler-Häupter, welche die schwachen Ueberbleibsel des einst weltherrschenden Reiches verschlingen, können nur die römische Macht bedeuten. Was soll aber die Dreizahl, welche in den drei aus dem Wege geräumten Königen des B. Daniel nur ein entferntes Vorbild hat? Wir lesen 11, 29—35: „Da erwachte das eine von den ruhenden Häuptern, welches das mittlere war; denn dieses war grösser, als die beiden (andern) Häupter. Und siehe, es wandte sich dieses Haupt nebst denen, die mit ihm waren, und verschlang die beiden Unterflügel, welche zu herrschen gedachten. Dieses Haupt aber erschütterte die ganze Erde und herrschte in ihr über die Erdenbewohner mit vieler Beschwerung, und es behauptete die Herrschaft des Erdkreises mehr als alle Flügel, die da gewesen. Und ich sah darauf, und siehe, das mittlere Haupt verschwand plötzlich, und zwar wie die Flügel. Es blieben aber übrig die beiden Häupter, welche gleichfalls ähnlich herrschten über die Erde und über die, welche auf ihr wohnen. Und ich sah, und siehe, es verschlang das Haupt zur rechten Seite das zur linken.“ Hören wir dazu

---

gustus das Land verlieh (Dio Cass. LIV, 9). Zur Noth könnte man die beiden letzten Federchen im 4. B. Esra auf Antiochos und seinen Bruder Mithridates, welchen Plutarch als König von Kommagene anführt, deuten.

1) Vgl. Dio Cassius XXXIX, 57. Strabo XVII, 796.

die Deutung 12, 22—28: „Und dass du gesehen hast drei ruhende Häupter, das ist die Deutung: in seinen letzten Zeiten wird der Höchste erwecken drei Könige[1]), und sie werden Vieles erneuern und die Erde beherrschen[2]) und die, so auf ihr wohnen, mit vieler Beschwerung, mehr als Alle, die vor ihnen gewesen. Desshalb heissen sie die Häupter des Adlers. Denn sie werden es sein, welche zusammenfassen seine Frevelthaten, und welche vollenden sein Letztes. Und dass du gesehen hast, wie das grössere Haupt verschwand, das ist seine Deutung. Nämlich einer von ihnen wird über seinem Bette sterben, und doch mit Qualen. Und die zwei, welche fortdauern werden, das Schwert wird sie fressen. Denn des Einen Schwert wird fressen den, welcher mit ihm ist; aber doch wird dieser durch das Schwert in den letzten (Zeiten) fallen"[3]). Solche römische Machthaber, welche für Könige gelten konnten, waren schwerlich Sulla, an welchen man sonst bei dem qualvollen Tode über dem Bette mit Lücke zunächst denken könnte, Crassus und Pompejus, sondern vielmehr Cäsar, Octavianus und Antonius. Die grossartige Herrschaft über den ganzen Erdkreis, welche alles Frühere weit übertrifft, passt auf niemand besser als auf Cäsar. Halten wir denselben für das mittlere und grösste Adler-Haupt, so erklärt sich auch der Umstand, dass ihm „und denen, die mit ihm waren," d. h. noch ehe er zur vollen Alleinherrschaft gelangte, ihm, dem Vertreter der römischen Gesammt-Macht, zusammen gedacht mit den beiden Erben seiner Macht, die Verschlingung der

---

1) So *Arab.* u. *Aeth.*, *Vulg.: tria regna.*

2) *Vulg.: et revocabit in ea multa et dominabuntur terram. Arab.: et in eorum diebus multi motus ac tumultus, et affligent terram.* Nach Lücke's Vorgang will A. v. Gutschmid S. 42 *renovabit* für *revocabit* lesen, oder vielmehr *καὶ νεωτεριεῖ ἐν αὐτοῖς πολλά* für das Ursprüngliche halten.

3) Dieser Satz steht zwar nur in der lateinischen Uebersetzung, ist aber sicher ächt.

beiden letzten seleukidischen Könige Syriens beigelegt wird. Denn als Pompejus 65 oder 64 v. C.[1]) die Seleukiden-Herrschaft über Syrien aufhob, war Cäsar nicht nur überhaupt als Staatsmann schon in den Vordergrund getreten, sondern auch durch seinen ersten Consulat (64 v. C.) das Haupt des römischen Staats. Gerade *consule Caesare* war Pompejus in Syrien, um die Verhältnisse zu ordnen[2]). Und auch der Umstand, dass das grosse Adler-Haupt *super lectum et tamen cum tormentis* stirbt, macht keine Schwierigkeit, weil sein plötzliches Verschwinden dem der frühern Flügel ausdrücklich gleichgestellt wird, und weil Cäsar zwar durch Mord, aber mitten im Frieden, in der bürgerlichen Toga fiel. Das rechte Adler-Haupt ist dann Octavianus, dessen endlichen Sieg über seinen Miterben Antonius der Seher schon erfahren hatte, so dass er die beiden letzten Nachsprossen des Seleukiden-Hauses gerade unter seine Oberhoheit sich begeben lässt. Und das Letzte, was der falsche Esra geschichtlich erfahren hatte, war der Tod des Antonius, welcher 30 v. C. in Folge des Krieges (d. h. durch das Schwert des Andern) umgekommen war, so dass ihm nur noch die Erwartung übrig blieb, auch der glückliche Sieger werde endlich durch das Schwert des Gottes-Volks in der messianischen Zeit fallen.

Bei dieser Erklärung, welche ich der weitern Prüfung und Berichtigung empfehlen möchte, dürfen wir das *sed nec dimidium eius* 12, 17 wohl als spätere Zuthat ansehen. Die vorchristliche Abfassung der Esra-Apokalypse wird ja auch durch manche Spuren ihres Gebrauchs in dem ältesten Christenthum bestätigt. Finden wir schon für die eschatologischen Drommeten bei Paulus (1 Thess. 4, 16. 1 Kor. 15, 52), in der Offenbarung Johannis (8, 2 f.) und bei Mat-

---

1) Das letztere Jahr nimmt Zumpt in seinen Annalen an.

2) Vgl. Dio Cass. XXXVII, 6. 7. Appian *Mithr.* c. 107, p. 245.

thäus (24, 31) vorher nur in dieser Schrift (5, 4. 6, 23) eine Anknüpfung: so bietet sie auch sonst auffallende Berührungen mit den Briefen des Paulus dar[1]). Ganz unleugbar ist, wie ich jetzt sehe, die Benutzung unsrer Schrift in dem christlichen Briefe des Barnabas[2]). Die bedeutungsvolle Apokalypse des Esra ist schon vor dem alexandrini-

---

1) Paulus sagt Röm. 10, 6. 7: *ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· Τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν· ἢ Τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.* Das Herabsteigen in den Abgrund findet sich gar nicht in der sonst zu Grunde liegenden Stelle 5 Mos. 30, 12. 13 (vgl. Baruch 3, 29 f.), wohl aber heisst es 4 Esr. 4, 8: *diceres mihi fortassis: in abyssum non descendi neque in infernum adhuc, neque in coelum umquam ascendi.* Und die im A. T. vergebens gesuchte Schriftstelle 1 Kor. 2, 9: *ἀλλὰ καθὼς γέγραπται Ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη*, erinnert auffallend an das Gesicht des Weibes, welches Zion bedeutet, 4 Esra 10, 35, wo Esra nach der *Vulg.* sagt: *quoniam vidi quae non sciebam et audio quae non scio; aut numquid sensus meus fallitur? (Arab.: vidi enim quae numquam ante videram, et audivi quae numquam audiveram in sensu meo, et anima mea ferre istud non potest, Aeth. 10, 49. 50: quoniam vidi quae non apprehendi, et audivi quae non intellexi, et profecto cor meum deliravit).* Und der Engel fordert hier den Esra auf, einzutreten in das Gebäude der Vollendung: *et vide splendorem et magnitudinem aedificii, quantum capax est tibi visus oculorum videre; et post haec audies, quantum capit auditus aurium tuarum audire (Aeth. 10, 69. 70: et vide splendorem et robur aedificii eius, et quantum potes audire, audi auribus tuis).* — Auch bei Matth. 16, 28 (Joh. 8, 52) erinnert das *γεύεσθαι θανάτου* an 4 Esr. 6, 26: *qui mortem non gustaverunt a nativitate sua.*

2) Hierher gehört nicht bloss die gewöhnlich allein beachtete Stelle im Briefe des Barnabas c. 12 *(ὁμοίως πάλιν περὶ τοῦ σταυροῦ ὁρίζει ἐν ἄλλῳ προφήτῃ λέγοντι· Καὶ πότε ταῦτα συντελεσθήσεται; Ὅταν ξύλον κλιθῇ καὶ ἀναστῇ, καὶ ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξῃ* vgl. 4 Esra 5, 5: *et de ligno sanguis stillabit)*, sondern auch die Schrift-Anführung c. 6: *λέγει κύριος· Ἰδοὺ ποιήσω τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα* vgl. 4 Esra 5, 42: *Coronae assimilabo iudicium meum, sicut non novissimorum tarditas, sic nec priorum velocitas (Aeth. 3, 53: circulo simile feci iudicium meum, sicut ii, qui novissimi sunt, non moram trahunt, etiam ii, qui priores sunt, non festinant).*

schen Clemens, welcher dieselbe ausdrücklich anführt[1]), in viele christliche Hände übergegangen.

Was ist denn nun aber die geschichtliche Frucht dieser dornigen Untersuchung über den Ursprung der Apokalypse des Esra? Wir finden hier bereits am Ende der vorchristlichen Zeit das ausgeprägteste Bewusstsein, dass die Gestalt dieser Welt vorübergeht (4 Esr. 4, 26, vgl. 1 Kor. 7, 31), die tiefste Empfindung des Verderbens einer alternden Welt (4 Esra 5, 52 f.), einer in das Herz Adam's ausgestreuten und jetzt zur Reife kommenden Saat des Bösen (4, 30 f.). Da die Ungerechtigkeit schon beinahe ihren Gipfel erstiegen hat, so wird in nächster Zukunft der Messias erwartet, welcher hier überhaupt mehr auf danielische Weise, daher auch mit einem Gefolge solcher Menschen vorgestellt wird, die (wie Henoch und Elias) den Tod nicht geschmeckt haben (6, 26. 7, 28. 13, 52). So angelegentlich nun aber die Vorzeichen dieser Erscheinung des Messias in den Schrecken der römischen Bürgerkriege bis zum Entscheidungskampfe zwischen Octavianus und Antonius angegeben werden, so behält die Erscheinung desselben doch ihr Räthselhaftes und Geheimnissvolles. „Wie Niemand vermag zu erforschen oder zu wissen, was da sei in der Tiefe des Meeres, so vermag Niemand auf der Erde zu sehen meinen Sohn oder die, welche mit ihm sind, als in der Zeit des Tages"[2]). Dieser himmlisch-menschliche Mes-

1) Strom. III. c. 16 §. 100 vgl. 4 Esra 5, 35.

2) Mit dieser Stelle und mit dem himmlischen Gefolge des Messias überhaupt scheint mir in der andern Stelle 12, 32: *Hic est Unctus* (andre LA. *ventus*), *quem servavit Altissimus in finem ad eos et impietates ipsorum*, der Zusatz der beiden morgenländ. Uebers. (Arab.: *et surget ex semine Davidis*, Aethiop.: *in finem dierum ex semine David*) schwer vereinbar zu sein. Eher liesse sich das äthiopische: *et ille est qui veniet* (ὁ ἐρχόμενος, vgl. Matth. 11, 3) anstatt *Unctus* hören, zumal da es auch im Lateinischen die LA. *ventus* giebt. Die da-

sias wird nun zwar die gottfeindliche Herrschaft des (römischen) Adler-Haupts stürzen, jenem Andrange der gesammten Macht des Heidenthums, dessen genauere Zeichnung uns zuerst bei der jüdischen Sibylle begegnet, siegreich widerstehen (13, 5 f.) und nach einem vorläufigen Gerichte 400 Jahre lang[1]) auf der Erde herrschen (7, 28. 12, 32 f.). Aber theils siegt der Messias nicht durch weltliche, sondern durch überweltliche Gotteskraft. Theils und hauptsächlich ist das irdische Messiasreich hier doch schon nicht mehr das endliche Ziel der gesteigerten Erwartung, welche überhaupt durch Nichts mehr, was in diesem Weltalter geschieht, völlig befriedigt werden kann. Das vertiefte Sünden-Bewusstsein, welches die Schranken der jüdischen Werk-Gerechtigkeit schon vielfach durchbricht, kann erst dann, wenn es mit Allem, wodurch es an die gegenwärtige Schöpfung gebunden ist, die Vergänglichkeit selbst abgestreift haben wird, von der überwuchernden Saat des Bösen völlig befreit zu werden hoffen. Selbst der Messias ist noch mit der ganzen Schöpfung der Vergänglichkeit, dem schliesslichen Aussterben dieses ganzen Weltalters unterworfen. Das letzte Ziel aller Sehnsucht ist daher das zukünftige Weltalter, welches nach dem Ende des jetzigen durch eine ganz neue Schöpfung eintreten und nach einem abschliessenden allgemeinen Weltgerichte die reine Unvergänglichkeit bringen wird (7, 29 f.). Die scharfe Unterscheidung der beiden Weltalter, des gegenwärtigen und des zukünftigen, welches nach dem Vorgange des B. He-

---

vidische Abstammung des Messias ist überhaupt mit der danielischen Vorstellung eines überirdischen Messias schwer zu vereinigen.

1) Nach Ps. 90, 15 (erfreue uns nun wieder, nachdem du uns so lange plagtest) und 1 Mos. 15, 13 (da wird man sie zu dienen zwingen und plagen 400 Jahre), also mit Beziehung auf die Dauer der egyptischen Knechtschaft, vergl. Lücke, Einl. in d. Offenbg. Joh. S. 171, A. v. Gutschmid a. a. O. S. 57.

noch als eine ganz neue Schöpfung gedacht wird, bezeichnet daher in diesem Buche (6, 25. 8, 1. 2) die höchste Spannung der jüdischen Erwartung, welche kurz vor der Geburt Jesu auf die Vorzeichen der messianischen Zeit sehnlichst gerichtet war: „Denn wie Alles, was da geschaffen ist in der Welt, seinen Anfang hat im Worte, und seine Vollendung, wenn es offenbar wird: so haben auch die Zeiten des Höchsten ihren Anfang im Wort und in Zeichen und in Kraftäusserungen, und ihre Vollendung in Zeichen und Wundern“ [1]).

4. Die essäischen Vereine.

Da die messianische Erwartung in der Apokalypse des Esra mit einem so tiefen Bewusstsein des allgemeinen Verderbens, ja einer völligen Vergiftung des gegenwärtigen Weltalters zusammenhängt: so können wir es wohl begreifen, was die jüdischen Lehrer und Schüler der prophetisch-apokalyptischen Schriftgelehrsamkeit, welche schon 106 v. C. den Namen der „Seher“ (חוֹזִים, חָזִין, *Ἐσσαῖοι, Ἐσσηνοί*) geführt haben [2]), ungefähr im Anfange der christlichen Zeitrechnung dazu angetrieben hat, sich von dem verweltlichten Leben der Städte, überhaupt von dem jüdischen Volksleben abzusondern und durch besondre Ansiedlungen mit einer eigenthümlichen Lebensweise die alten Propheten-Schulen zu erneuern. Das der apokalyptischen Richtung angehörende Bewusstsein einer immer steigenden Verderbniss der weltlichen Zustände, das Streben nach einer würdigen Vorbereitung auf die Nähe des Himmelreichs ist unverkennbar die Seele des essäischen Vereinslebens gewesen.

1) 4 Esr. 9, 5. 6, wo ich mehr der äthiopischen als der lateinischen Uebersetzung folge.

2) Joseph. *b. iud. I*, 3, 5. *Ant. XIII*, 11, 12.

Der ganzen Askese der Essäer, ihrer Enthaltung von Fleisch und Wein, ihrer Beschränkung auf Pflanzen-Stoffe, der bei ihnen überwiegenden Ehelosigkeit, kann ausser dem Streben nach einer Rückkehr zu der unverdorbenen Lebensweise der Urzeit, wohin auch die Aufhebung der Leibeigenschaft weist, hauptsächlich nur der innere Drang zu Grunde liegen, durch möglichste Abstreifung alles Sinnlichen schon jetzt zu einer innigen Berührung mit der unsichtbaren Welt zu gelangen. Die Grundsätze einer solchen Askese liegen bereits in den apokalyptischen Schriften des Judenthums vor[1]), und wenn man hier einmal ausländischen Einfluss annehmen will: so liegt es wahrlich weit näher, an die persische Magie[2]), als an die orphisch-pythagoreische Mystik zu denken. Diese Askese war auch so wenig nur auf gesteigerte levitische Reinheit[3]) gerichtet, dass sie vielmehr mit dem innerlichen Bedürfniss einer völligen Umkehr und Lebensänderung am Ende des bisherigen Weltlaufs zusammenhängt. Es war, wie Plinius (*Hist. nat. V*, 17) ausdrücklich sagt, die Lebensreue, die Einkehr des Menschen in sich selbst, was den Essäern immer wieder neuen Zuwachs zuführte. Der Eintrittsschwur sollte jeden fernern Eid überflüssig machen, den Anfang eines neuen, der Wahrheit und Gerechtigkeit gewidmeten Lebens bezeich-

---

1) Vgl. m. jüd. Apokalyptik S. 253 f.

2) Die oberste Abtheilung der Magier ass nur Mehl und Gemüse (vgl. Hieronymus, *Adv. Jovin. II*, *c.* 14), und Diogenes von Laerte *Prooem.* §. 7 sagt den Magiern überhaupt nach: *τούτων δὲ ἐσθὴς μὲν εὐτελής· στιβάς τε εὐνή· τροφὴ πυρός τε καὶ ἄρτος εὐτελὴς κτλ.* Um so weniger kann ich meine „sehr singuläre Ansicht" von dem Essäismus dadurch für widerlegt halten, dass Baur mich in der neuen Auflage seines Werks über das Christenthum u. d. christl. Kirche der drei ersten Jahrhh. Tüb. 1860, S. 19 f. auf Zeller's von mir schon eingehend geprüfte Abhandlungen verweist.

3) Wie noch Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten I, S. 269 behauptet.

nen. Daher nahmen die Essäer auch schon die Stellung einer besondern religiösen Gemeinschaft im Unterschiede von der Gesammt-Gemeinde des jüdischen Volks ein. An die Stelle der Opfer des Tempels traten hier schon heilige Bäder, welche auf die messianische Reinigung (Ezech. 36, 25, f.) zurückweisen, und heilige Mahlzeiten, welche durch die Gebetsweihe des Brods eröffnet wurden [1]). So sonderte sich die Gemeinde der Essäer von der jüdischen Volks-Gemeinde und dem an ihrer Spitze stehenden Priesterthum, mit welchem man dieselben noch neuestens fälschlich zusammengebracht hat, schon als eine eigene Religions-Gemeinschaft ab. Und hatten sie als solche auch eine eigene Geheimlehre, welche wir nicht näher kennen: so weisen uns die Heiligkeit der Nacht, dieser Zeit der Gesichte und Offenbarungen, die Ueberlieferung der Engel-Namen, die Beschäftigung mit den prophetischen Schriften und mit der Vorhersagung der Zukunft, der Glaube an eine göttliche Vorherbestimmung der menschlichen Geschicke auch hier deutlich auf die Grundlage der prophetischen Schriftgelehrsamkeit, wie sie in den apokalyptischen Schriften des Judenthums vorliegt, zurück. Dass sich die Essäer vielmehr in der Weise der alexandrinischen Juden mit allegorischer Schriftdeutung beschäftigt haben sollten, folgt aus der Stelle Philo's: *Quod omn. probus liber* §. 12, *p.* 458, so wenig, dass sich aus derselben eher das Gegentheil nachweisen lässt [2]). Und wenn die reinere Unsterblichkeitslehre der Es-

---

1) Zu dem in m. jüd. Apokalyptik S. 270 Anm. 5 und in dieser Zeitschrift 1858, S. 122 Anm. Gesagten füge ich hier noch hinzu, dass die *ποίησις σίτου τε καὶ βρωμάτων*, welche Josephus *Ant. XVIII*, 1, 5 bei den Essäern erwähnt, auch nach dem Sprachgebrauche des AT. und der LXX (2 Mos. 29, 39. 3 Mos. 22, 24. Richt. 13, 15. 2 Kön. 17, 32, vgl. Jos. 5, 10) nicht die Zubereitung der Speisen als solcher, sondern vielmehr ihre Opfer-Bedeutung bezeichnet.

2) Vgl. m. jüd. Apokalyptik S. 268. 273 f., dazu diese Zeitschrift 1858, S. 127 f. Für das *διὰ συμβόλων φιλοσοφεῖν*, was Philo den

säer einmal von aussen abgeleitet werden soll, so bietet sich, da die Juden in Palästina mit den babylonischen fortwährend zusammenhingen, wieder keine nähere und wahrscheinlichere Quelle dar, als der Parsismus, in welchem der Unsterblichkeitsglaube recht eigentlich zu Hause war [1]).

Der Stand der messianischen Erwartung, welchen das Christenthum vorfand, ist also durchaus nicht bloss nach der zur Zeit des ersten jüdischen Aufstandes weitverbreiteten Erwartung, dass ein Herrscher der Welt von Judäa oder von dem Morgenlande ausgehen werde [2]), zu beurtheilen. Dieselbe hatte, wie wir zuletzt noch an den Essäern gesehen haben, bereits eine tief innerliche Wendung erhalten. Und dass wir es hier keineswegs mit einer vereinzelten Erscheinung, sondern vielmehr mit einer mächtigen Zeitbewegung zu thun haben, lehren die therapeutischen Einsiedler in Aegypten, welche die essäische Askese zu völliger Besitzlosigkeit, zu dem anhaltendsten Fasten und zu

---

Essäern nachsagt, kann man aus diesem Schriftsteller noch *qu. omn. probus liber* §. 10, *p*. 456, *de vita contempl*. §. 10, *p*. 484 vergleichen. Nicht die Erhebung über die *σύμβολα* durch allegorische Schriftauslegung, sondern vielmehr das Stehenbleiben bei denselben fand Philo bei den Essäern vor, und das Geheime, was bei ihrer Schrift-Erklärung übergangen ward, braucht schon desshalb gar nicht der tiefere, allegorische Schriftsinn gewesen zu sein.

1) Von Theopompos, einem Zeitgenossen Alexanders d. Gr., theilt Diogenes von Laerte *Prooem*. §. 9 folgende Stelle mit: *καὶ ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους καὶ τὰ ὄντα ταῖς αὐτῶν ἐπικλήσεσι διαμενεῖν*. Dass das Ende nach magischer Lehre ein Aufhören aller Vergänglichkeit ist, lehrt noch ein andres Bruchstück Theopomp's bei Plutarch, *De Is. et Osir. c*. 47: *τέλος δ' ἀπολείπεσθαι τὸν Ἅιδην, καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι, μήτε τροφῆς δεομένους, μήτε σκιὰν ποιοῦντας* (also ohne eigentliche Leiblichkeit). Sonst vgl. noch Hitzig zu Hos. 6, 2 und Roth, Zur Geschichte der Religionen, Theol. Jahrb. 1849, S. 290 f.

2) Vgl. Josephus *b. iud. VI*, 5, 4, Sueton *Vespas. c*. 4, Tacitus *Hist. V*, 13.

einsamer Beschaulichkeit steigerten. Die Erwartung einer nahen messianischen Wendung der Geschichte, auf welche man sich durch ernstliche Busse und Umkehr vorzubereiten habe, gehörte, wenn irgend etwas, zu der geistigen Luft der Zeit, in welcher Jesus geboren ward und auftrat. Sieht man doch aus jenem bei Josephus (*vita* §. 2) erwähnten Banus, welcher sich in der Wüste mit Baumrinde kleidete, von reinen Natur-Erzeugnissen lebte, Tag und Nacht in kaltem Wasser badete, dass der Täufer Johannes nicht die einzige und letzte „Stimme des Rufenden in der Wüste" war. Und so wesentlich dem Christenthum, welches in dem Glauben an Jesus als den zuerst niedrig und leidend erschienenen, dann herrlich und siegreich wiederkehrenden Messias den verheissenen Davids-Sohn mit dem himmlischen Menschen-Sohn des B. Daniel zusammenschloss, von Anfang an die Abstreifung alles äusserlich Weltlichen, die Richtung auf das Innerliche und Geistige war: so hat es ihm doch auch in dieser Hinsicht, wie die Ausbildung der jüdischen Apokalyptik und ihr essäischer Ausläufer zeigen, an einer lebendigen Vorbildung und vorbereitenden Entwickelung nicht gefehlt.

Nachschrift zu S. 350 f.: Dass die beiden *pennacula*, welche bis zu allerletzt übrig bleiben sollen, 4 Esr. 11, 24 f. vor den vier andern genannt werden, welche wirklich noch zur Herrschaft gelangen, erklärt sich, da sie im J. 95 v. C. schon geboren waren, und da dem Seher die runde Zahl von 20 seleukidischen Herrschern von vorn herein feststand, ohne alle Schwierigkeit.

XI.

Die neueste Texteskritik Tertullian's.

Von

Prof. Dr. ph. **Ernst Klussmann** in Rudolstadt.

Zweiter Artikel.

Ich habe in meinem ersten Artikel den Beweis zu führen gesucht, dass für die Kritik der Tertullianeischen Werke keine feste und zuverlässige Grundlage durch Oehler gewonnen sei. Hatte nun gleich Oehler für die Herbeischaffung eines wirklich brauchbaren Materials wenig genug gesorgt und sich in wahrhaft erstaunlicher Weise allen ernsten Bemühungen in dieser Beziehung entzogen: so konnte mindestens diese Nachlässigkeit durch Studien anderer Art gewissermassen vergessen gemacht und überdeckt werden. Der Mann, welcher sich die eine Aufgabe so unbegreiflich bequem gemacht hatte, musste sich eben dadurch veranlasst sehen, das grosse Werk, welches er nach eigener Versicherung mit so grosser Befriedigung unternommen hatte, auf einem andern Felde zu fördern. Zwar verkenne ich nicht, dass auf so hohlem Grunde, wie ihn Oehler gelegt, eben nichts durchaus Genügendes zu leisten war. Allein Oehler selbst war doch befriedigt und scheint den schwankenden Unterbau seines Werkes nicht empfunden zu haben. Er eilte bereits, wie sich aus Seite XXIII der Vorrede zur grösseren Ausgabe ergiebt, zu neuen Werken.

Das *Corpus Haeresiologicum*, *Epiphanius* wartete seines Restitutors; die „Bibliothek der Kirchenväter“ (bereits bis zum 5. Bande gediehen) und Anderes musste in den Druck. Was also für Tertullian noch nach Oehler's Meinung zunächst zu thun war, eine Geschichte seines Lebens und seiner Werke, das hiessen die *temporis angustiae praescriptusque pagellarum modus* verschieben *in proximos annos*. Die *temporis angustiae* gebe ich bereitwillig als hinreichenden Grund für einen Mann zu, der, wenn im Vielschreiben und Büchermachen des Gelehrten Lebensaufgabe besteht, die Flucht der Zeit in höherem Maasse empfinden muss als andere Sterbliche; denn dass Oehler rührig, sehr rührig ist, davon legt die Masse der Bücher, welche seinen Namen tragen, ein vollgültiges Zeugniss ab. Allein der *praescriptus pagellarum modus* . . . damit hat es eine gar eigene Bewandtniss. Der dritte Band des Oehler'schen Tertullian (nebenbei 729 enggedruckte Seiten grössten Formates) enthält nur solche ältere Schriften, welche dieselbe Frage, die Oehler durch den *praescriptus pagellarum modus* zu lösen verhindert sein will, zu beantworten suchen. Ist nun die in diesen Schriften geführte Untersuchung eine den gegenwärtigen Anforderungen genügende, sind die darin gewonnenen Resultate die richtigen, nun, da ist Oehler ganz in seinem Rechte, wenn er diese zerstreuten Abhandlungen im dritten Bande seines Werkes als dessen Schmuck und Zier zusammenstellte. Warum aber verheisst er in diesem Falle uns neue Untersuchungen über abgethane Fragen? Sind sie es aber nicht oder nur in beschränktem Maasse, wie sie es doch sein mussten, da Oehler alle diese Fragen *proximis annis* wieder aufnehmen zu müssen glaubte, warum verwandte er da die doch recht reichlich gemessenen 729 Seiten des dritten Bandes nicht für seine eigenen Studien? Warum nimmt er sich erst den Raum und klagt uns dann nachträglich, dass derselbe occupirt sei?

Doch ich will mich auf dem Boden der reinen Texteskritik Tertullian's halten und den angedeuteten Punct, obwohl derselbe in mancher Hinsicht auch für diese von Wichtigkeit ist, nicht weiter verfolgen. Der Apparat an handschriftlichen Lesarten, welchen Oehler zusammengeschafft hat, ist von demselben in eine gewisse Ordnung gebracht worden, so dass aus der Zusammenstellung desselben sich vielfach der Ursprung und das Fortschreiten der Corruption des Textes abnehmen lassen würde, wenn die Angaben über die einzelnen Lesarten als sichere hingenommen werden könnten. Allein bei der Unzuverlässigkeit der von Oehler gebotenen Collationen ist selbst dieses Verdienst, der Geschichte des Tertullianeischen Textes gegenüber, ein illusorisches. Trotzdem verdient aber die Sorgfalt, welche Oehler auf diesen Punct verwendet hat, für sich betrachtet, alle Anerkennung. Freilich fällt durch einen andern Umstand ein grosser Theil dieses Verdienstes wieder weg, insofern, wie sich bei der *varia lectio* zum *Apologeticus* ganz klar zeigt, die Fuldaer Handschrift mit ihren Lesarten in dem *vastus gurges* derselben ziel- und anhaltlos umherschwimmt.

Ich trete damit in die Hauptfrage dieses Artikels ein. Mit Bedacht habe ich in meinem ersten Artikel, die, wie briefliche, mir gewordene Mittheilungen des bischöflichen Bibliothekars in Fulda bestätigen, spurlos verschwundene Fuldaer Handschrift, von Oehler mit λ bezeichnet, nicht näher berührt. Es kann dieselbe erst in diesem Artikel, in welchem erwiesen werden soll, dass Oehler selbst die ihm vorliegenden kritischen Hülfsmittel nicht klar zu würdigen und demgemäss für die Textesrecension seines Autors nicht fruchtbar zu machen gewusst habe, in nähern Betracht gezogen werden.

An vier Orten handelt Oehler von den Handschriften der Tertullianeischen Werke. Zuerst bespricht derselbe in

einer Recension der Ausgabe des *Apologeticus* von Jos. Ign. Ritter, welche sich im 54. Bande der „neuen Jahrbücher für Philologie und Pädagogik“ (Jahrgang 1849, SS. 247—274) findet, die Handschriften und Ausgaben des *Apologeticus.* Ich will nicht näher auf Aeusserungen eingehen, welche Oehler dort über einige ältere Ausgaben des *Apologeticus* fällt, z. B. wenn er die vor dem Jahre 1515 erschienenen Venetischen Editionen „nur Speicher entsetzlicher Corruptionen“ nennt, obwohl die von mir verglichene Ausgabe vom Jahre 1509 nicht nur nirgends interpolirter ist als die des Jahres 1515, sondern dieselbe vielmehr an vielen Stellen entschieden an Güte übertrifft. Wir haben es hier einzig und allein mit den Handschriften zu thun. In Beziehung auf diese bemerkt Oehler sehr richtig: „niemand hat sich bis jetzt (d. h. bis zum Jahre 1849) noch die Mühe genommen, die Handschriften, die in jeder Zeile von einander variiren, in Classen und Familien zu ordnen“; darin liege, fügt er ebenso wahr hinzu, der Grund „der völligen Haltlosigkeit, ich will nicht sagen Verirrung des Textes.“

Ein neuer Herausgeber der Werke Tertullian's hatte also nach Oehler's eigener Ansicht dem Uebelstande abzuhelfen, welcher vor allen anderen bisher die Reconstruirung der Worte des Afrikanischen Presbyters unmöglich gemacht hatte: das Verhältniss der Handschriften zu einander musste erforscht werden; ohne eine genaue Erörterung dieses Punctes musste jeder neue Herausgeber das Schicksal seiner Vorgänger theilen. „War, um Oehler's eigene Worte zu gebrauchen, „die Absicht auch gut, der Plan war falsch, und die aufgewandte, durchaus anerkennenswerthe Mühe hätte erspart werden können; . . . . in solcher Anlage, mag sie auch zehnmal durch bescheidenere Zwecke motivirt erscheinen sollen, verkümmert meist der Kern ächter Wissenschaftlichkeit und der Text des Schrift-

stellers unterliegt in vielen Fällen falschen Beurtheilungen und Voraussetzungen."

An einer zweiten Stelle (grosse Ausgabe I. S. 123 Not. a) bemerkt Oehler, sämmtliche bekannten Handschriften des *Apologeticus* seien, mit Ausnahme des Fuldaer Codex, aus einer und derselben Urquelle geflossen. Aus dieser gewiss richtigen Ansicht ergab sich denn für einen kritischen Bearbeiter der Tertullianeischen Werke selbstverständlich die Aufgabe, streng und gewissenhaft diesen Codex λ den übrigen Handschriften gegenüber zu prüfen und den grössern oder geringern Werth der beiden handschriftlichen Classen gegen einander abzuwägen. Wir werden sehen, wie Oehler diese von ihm selbst wohl erkannte Aufgabe gelöst hat.

Am ersten Orte („Neue Jahrbücher" S. 248) heisst der Codex λ „eine zwar sehr gute, von den übrigen aber ganz abweichende Handschrift." Ich gestehe, dieses Urtheil nicht recht zu begreifen. Wie kann eine Handschrift „sehr gut" genannt werden, bei der man durch ein gleich hinzugefügtes Aber bedauert, dass sie von den andern, die demnach doch besser sein müssen, ganz abweicht? Ich dächte, dass, wenn λ sich hinsichtlich seiner Lesarten ganz von den übrigen Handschriften unterscheidet und dabei doch „sehr gut" sein soll, eben jene übrigen sehr schlecht, mindestens schlechter als λ sein müssten. Und welche sind jene übrigen Handschriften? Es wird sich zeigen, dass es die von Oehler sogenannte *vulgaris familia* ist, die er, eben weil sie es ist, vielfach nicht einmal einsehen zu müssen glaubte [1]. In wie grosser Unklarheit Oehler im Jahre 1849 (und die damals ausgesprochene Ansicht ist niemals widerrufen worden, sondern hat ihn auch später noch geleitet) über den Werth des λ war, ergiebt sich am auffal-

1) Vgl. meinen ersten Artikel S. 93 u. ff.

lendsten aus der Bemerkung (S. 261), der Codex λ müsse mit „grösster Vorsicht und grösster Beschränktheit *(sic!)* zu Hülfe gezogen“ oder „gänzlich zu Grunde gelegt, und der Text der *vulgata* zu seiner Emendation angewendet werden.“ Welchem von diesen Extremen Oehler sich zuneige, das erhellt aus seinen Ausgaben nicht. Denn während bei ihm der Codex λ für den *Apologeticus* die erstere Rolle, jedoch mit der grossen für Capitel 19 beliebten Abweichung, spielen muss, spielt derselbe für das Buch *adversus Judaeos* ganz entschieden die letztere. Und doch hat uns Oehler versichert, dass alle Handschriften des *Apologeticus*, mit Ausnahme unseres λ, aus einer Quelle stammen, und doch ist die zum Buche *ad Judaeos* ausser dem Codex λ benutzte Handschrift, die grosse Leidener, gleichen Ursprungs wie die zum *Apologeticus* ausser dem Fuldaer Codex herangezogenen. Demnach muss für den *Apologeticus* dieselbe Handschrift der Autorität einer andern, abweichenden Handschriftenclasse nachstehen, welcher sie für das Buch *adversus Judaeos* so entschieden vorgezogen wird! Oder hat Oehler im Ernst Beides gewollt, nämlich sowohl den Codex λ „gänzlich zu Grunde legen und den Text der Vulgata zu seiner Emendation anwenden“, als auch denselben Codex λ nur „mit grösster Vorsicht und grösster Beschränktheit zu Hülfe ziehen“? Welche Gründe verlangen denn einerseits diese vorsichtige Beschränkung und andrerseits dieses vertrauensvolle Zugrundelegen? Ist die Handschrift schlau interpolirt oder hat sie die Hand des alten Afrikaners am getreuesten bewahrt? Darüber findet sich keine im entferntesten genügende Andeutung. Oder soll jene Vorsicht und Beschränkung dadurch motivirt werden, dass λ so sehr von den übrigen Handschriften abweicht? Da musste doch zuvor der Beweis geliefert sein, dass die Abweichungen des Fuldaer Codex nicht auf das Original zurück-, sondern dass sie von demselben abführen; es

mussten bei demselben die Interpolationen oder sonstigen Entstellungen des ursprünglichen Textes nachgewiesen und so die Unzuverlässigkeit desselben andern Handschriften gegenüber festgestellt werden. All' diesen Aufgaben entzieht sich Oehler, und doch warnt er uns ausdrücklich zur Vorsicht; er erkennt in jener Alternative an, dass die fragliche Handschrift ein wesentliches Moment in der Textesrestitution Tertullian's sei, dass sie *eventualiter* den ersten Rang zu beanspruchen haben werde, und doch warnt er uns zur Vorsicht, ohne jene Eventualität im geringsten näher in's Auge zu fassen. Mit einem kühnen *Divide et impera* wird die verhängnissvolle Frage gelöst oder vielmehr deren Lösung gänzlich, ohne irgend einen Versuch zu wagen, umgangen. Oder warum verdient der Codex λ für den *Apologeticus* so wenig, für das Buch *adversus Judaeos* so grossen Glauben? Auch darüber findet sich nirgends auch nur eine Andeutung.

An der dritten Stelle (in der Einzelnausgabe des *Apologeticus* und der Bücher *ad nationes* S. VII) fällt Oehler über den Fuldaer Codex folgendes Urtheil: *Fuldensis libri alioquin optimi textum sequi diversam et antiquiorem, ni fallor, quam quae in ceteris quotquot adhuc innotuerunt libris manuscriptis obtinuit, recensionem sat multa extant indicia.* Das lautet noch befremdlicher als das frühere Urtheil. Wir erfahren hier, dass Oehler den Text der Handschrift für älteren Ursprunges als den aller übrigen, dass er die Handschrift selbst für vortrefflich hält; nur hat sie sich Oehler's Missfallen zugezogen dadurch, dass sie so wesentlich von den übrigen Handschriften abweicht. Diese übrigen aber repräsentiren nach Oehler's eigenem Urtheil alle einen und denselben *codex archetypus;* sie stehen also, obwohl ihrer an Zahl viele sind, eben wegen ihres Ursprunges durchaus nicht in der qualitativen Majorität über dem Fuldaer Codex, sondern dieser stellt sich durch

sein Alter jenem *codex archetypus*, dem sie sämmtlich entstammen, wahrscheinlich ebenbürtig zur Seite, und seine Abweichungen von der Recension der übrigen Handschriften müssen zuvor auf der Wage besonnener Kritik abgewogen werden, ehe sie dazu verdammt werden können, dieser so ohne Weiteres fast durchgehends den Platz zu räumen. Oehler scheint einzig und allein die Zahl der Handschriften über den Werth der Klassen befragt zu haben: für den *Apologeticus* steht der eine Codex λ den andern zahlreichen nach, für das Buch *adversus Judaeos* überwiegt die einzige alte Handschrift die einzige sehr junge.

Am vierten Orte endlich (Gesammtausgabe I. S. XVIII) wird Codex λ *egregius ille* genannt; ferner heisst es (S. XIX), es repräsentire derselbe *non solum non vulgarem, sed plane diversam librorum Tertulliani διορθώσεως familiam.* Von einer genauern Abschätzung, ja von einer Abschätzung derselben überhaupt, den übrigen Handschriften gegenüber, ist auch hier nirgends eine Spur zu finden. Doch deutet, wie am dritten Orte jenes eigenthümliche *alioquin*, auch hier Oehler's Urtheil in seinem Wortlaute wieder eine Art Bedauern darüber an, dass sich die arme Handschrift nicht in den hergebrachten Gleisen bewege. Freilich wäre dann bequemer mit diesem *codex egregius* ein Abkommen zu treffen, und all' jenes Wanken und Schwanken, dem Oehler sich in Beziehung auf ihn ergeben, wäre von selbst weggefallen. Es ist in der That ein sehr unbequemer Gesell, dieser Codex λ!

Doch hat Oehler, in voller Uebereinstimmung mit der lobenden Hälfte seines Urtheils, die einzige, von Modius veranstalte, von Junius veröffentlichte Collation dieser Handschrift genauer, als es in den Ausgaben Anderer geschehen, in der seinigen mitgetheilt. Es ist diese Vergleichung des Modius nach Oehler's Versicherung eine sehr genaue und gewissenhafte, was sich schwerlich von

irgend einer andern frühern Collation Tertullianeischer Manuscripte behaupten lässt und auch wohl für die fragliche des Modius nur relativ wahr zu nennen sein wird. Jedenfalls aber verdient die Rücksicht, welche Oehler dieser Collation geschenkt hat, an sich volle Anerkennung und den Dank der Leser des Tertullian. Allein, wie wenn Oehler überall durch ein unverständiges Verfahren wieder im Voraus vernichten müsste, was er Gutes zu fördern im Begriffe ist, er belehrt uns sogleich (S. XXIII): *ubi de scripturae fide non satis apud me constabat*, *uncinis sigla inclusi*, *ubi vero dubitabam*, *interrogationis insuper signum addidi*. Nun erscheinen aber bei keiner Handschrift des *Apologeticus* und des Buches *adversus Judaeos* diese Klammern so häufig als gerade bei den Variantenangaben aus dem Codex *λ*. Wie, fragen wir, ist das möglich, wenn die Collation des Modius eine so genaue und gewissenhafte ist, als es Oehler von ihr rühmt? Sie muss doch sehr ungenau und unklar sein, wenn sich Oehler bei derselben so häufig in Ungewissheit und Zweifel verwickelt sah. Oder welche durch Modius unverschuldeten Umstände haben Oehler zu diesen so oft wiederkehrenden Zweifeln bewogen? Da die Handschrift verloren ist, musste Oehler seinen Lesern, damit dieselben nicht entweder in die Collation selbst oder in Oehler's Benutzung derselben Misstrauen setzten, genau angeben, welche Gründe es veranlassten, dass er so häufig nicht in's Klare kommen konnte, oder gar wesshalb er an der Richtigkeit der Angaben des Modius zweifeln zu müssen glaubte. Im ersten Capitel des *Apologeticus* allein begegnen wir jenen Klammern neunmal. So hat denn auch hier, wie bei dem Codex *Agobardinus*, Oehler selbst die von ihm beigebrachte handschriftliche Gewähr illusorisch gemacht. Freilich ist hier der Fall ein noch schlimmerer als dort: der *cod. Agob.* existirt noch und hätte neu verglichen werden können und müssen, ob-

gleich dieses mit mancherlei Beschwerden verbunden gewesen wäre; hier aber vertritt die Variantenangabe bei Junius die Stelle einer verlorenen Handschrift und noch dazu, nach Oehler's eigenem Glauben, der ältesten von allen zu den betreffenden Büchern erhaltenen; sie lag vor und verlangte nichts als eine verständige Benutzung. Was soll nun der Leser beginnen mit dem Oehler'schen [λ]? Es wird ihm dadurch angedeutet, dass selbst der Führer, dessen Angaben ihn doch leiten sollen, in allen diesen Fällen der angegebenen Lesart der Fuldaer Handschrift oder vielmehr der Collation des Modius misstraue; in die Gründe dieses Misstrauens wird er nicht eingeweiht. Mochten für Oehler schon, der doch die Gründe dieser Unsicherheiten und Zweifel kennen musste, diese Zweifel peinlich genug sein, für den Leser sind dieselben, weil unerklärt und unmotivirt, sicherlich noch bei Weitem peinlicher. Mir z. B. steht die Ausgabe des Junius, in welcher sich die Collation des Modius findet, nicht zu Gebote; viele Leser des Tertullian werden mit mir in gleicher Lage sein und möchten, um sich mindestens ein eigenes Urtheil über die zahlreichen als zweifelhaft bezeichneten Fälle bilden zu können, wissen, welche die Angabe des Modius über die jedesmalige Lesart sei und zu welcher Ausgabe derselbe die Handschrift verglich. Diese Angabe des Modius allein, nicht aber Oehler's Zweifel mussten in den *Variis Lectionibus* mitgetheilt werden; seine Zweifel an deren Zuverlässigkeit hatte Oehler in den erklärenden und kritischen Anmerkungen zu motiviren. Durch das von Oehler eingeschlagene Verfahren aber ist die Sachlage so verwirrt geworden, dass der Leser ausser dem Bedauern über den Verlust der vortrefflichen und eigenthümlichsten aller Handschriften auch noch in der peinlichen Lage ist, den einzigen Ersatz für diese Handschrift, nämlich die Collation des Modius, in gar vielen Fällen ebenfalls zu verlieren. Dürfen

wir auf die Art, wie Oehler mit der Collation des Modius verfuhr, aus folgender, freilich durchaus undiplomatischer Angabe einen Rückschluss machen? Zum Buche *adv. Judaeos c. X* (Bd. II. S. 730 Not. 74) wird bemerkt: „*Esaiae volo (velo Schedae Junianae) ostendere. λ.*" Was bezeichnen hier die *schedae Junianae?* vermuthlich doch Modius' Collation bei Junius. Ist ferner *volo* Oehler's Conjectur? Dann war dieses anzugeben. Oder weiss Oehler aus andern Quellen, dass *velo* bei Junius ein Druckfehler ist, oder dass Modius falsch in seiner Handschrift gelesen? Aber woher weiss er dieses oder kann er dieses auch nur wissen? Genug, die Angaben des Modius und Junius werden uns unbedingt als massgebender Anhalt für die Fuldaer Handschrift gelten müssen, zumal wenn sie, wie Oehler versichert, einer (für die damaligen Anforderungen) sehr genauen und gewissenhaften Collation entstammen. Konnte Oehler sie nicht als maassgebend anerkennen, dann durfte er ihnen weder jenes auszeichnende Prädicat gewähren, noch seinen Lesern die Gründe vorenthalten, wesshalb er an so vielen Stellen nicht zu erkennen vermöge, was Modius in der Handschrift gelesen habe. Also auch die *schedae Junianae* müssen von dem verzweifelnden Leser der Oehler'schen Ausgabe wieder eingesehen werden, wenn er sich über die Lesarten des vortrefflichen Codex λ klar werden will. So wenig hat es der neueste Herausgeber der Werke Tertullian's verstanden, selbst vorliegenden handschriftlichen Apparat zum wahren Vortheil der Wissenschaft auszubeuten.

Die beiden ältesten bekannten Handschriften Tertullianeischer Werke sind ohne Zweifel jener *codex Agobardinus*, dessen ich bereits in meinem ersten Artikel wiederholt gedacht habe, und der gegenwärtig verschollene *codex Fuldensis* oder, wie ihn Oehler bezeichnet, λ. Die Fuldaer Handschrift enthält nur den *Apologeticus* und das Buch *ad-*

versus Judaeos. Beide finden sich im Agobardinischen Codex nicht. Demnach lassen diese beiden, wichtigsten Handschriften eine directe Vergleichung nicht zu. Allein eine indirecte Vergleichung beider war um so nothwendiger, als der *cod. Agob.* den übrigen Handschriften eben so nahe steht, als Codex λ von denselben abweicht. Nun ist aber:

1) der Sprachgebrauch Tertullian's noch so gut wie gänzlich unerforscht. Klagten schon Hieronymus und Lactanz über die Schwierigkeiten, welche derselbe biete, über seine Dunkelheit und sein Ringen mit der Sprache, um wie viel mehr muss uns Tertullian in vielen Beziehungen abnorm erscheinen! Um so nothwendiger ist aber für uns eine klare Einsicht in die Recensionen und Interpolationen, welche die Schriften des grossen Mannes im Laufe der Zeiten erlitten. Dass aber die Interpolationen früh erfolgt sind und nicht erst im ferneren Verlaufe des Mittelalters, lehrt eine ziemlich einfache Betrachtung. Je dunkler nämlich und von dem Gewohnten abweichend Tertullian, welcher ja seine lateinische kirchlich-dogmatische Sprache gewissermaassen erst zu schaffen hatte, schon den Alten erschien, je mehr sich im Laufe der Zeit die orthodoxe Kirche von ihm abwandte, um so mehr waren seine Schriften einerseits der Interpolation ausgesetzt, während sie andrerseits immer seltener und dann im Allgemeinen immer handwerksmässiger abgeschrieben wurden. Wie wenige Handschriften hat z. B. das 11te, 12te, 13te und 14te Jahrhundert aufzuweisen! Und selbst diese wenigen enthalten bis auf eine Ausnahme immer nur den *Apologeticus* allein. Erst mit dem Wiederaufleben der Wissenschaften und des regeren christlichen Lebens treten wieder umfassendere Handschriften, wie die Wiener, die vier Florentiner, die Vaticanischen, die Leidener auf. Nur die Handschrift zu Montpellier aus dem elften Jahrhunderte enthält, mit Ausnahme des Buchs *de Patientia,* rein montanistische Schriften (denn der *Apologeticus*

am Ende der Handschrift ist entschieden erst später hinzugefügt) — ein interessantes Factum, da die Handschrift den ketzerischen Districten Frankreichs angehört. Und selbst jenes Buch *de Patientia*, welches bezeichnend genug die Handschrift eröffnet, hat seine gar eigene Bedeutung für die armen verfolgten Sectirer. Sehen wir nun von dieser Handschrift ab, so ergibt sich aus der Entstehungszeit der gegenwärtig bekannten Codices [1]) das Resultat, dass im Allgemeinen die Werke Tertullian's, höchstens sehr vereinzelte Abschriften des *Apologeticus* aus dieser Zeit abgerechnet, vom 10. bis zum 15. Jahrhunderte wenig gelesen, und desshalb wenig oder gar nicht abgeschrieben wurden. Als Andeutung des Ueberganges zum Vergessen unseres Schriftstellers scheint der Miscellancodex der ambrosianischen Bibliothek aus dem neunten Jahrhundert (vgl. Oehler's Gesammtausgabe Bd. I. S. IX) dienen zu können, welcher unter anderen neueren Schriften einen *tractatus Tertulliani diversarum rerum necessariarum* enthält. Schon der Titel des letzteren deutet an, dass der Sammler der Miscellen die übrigen Schriften Tertullian's für *res non necessarias* hält. Leider hat Oehler, der den Codex selbst verglich, anzugeben vergessen, ob dieser *tractatus* ausser den beiden letzten Dritttheilen (c. 9—29) des Buches *de Oratione* noch andere Stücke oder Auszüge aus Tertullian umfasst (vgl. dessen Note zu Bd. I. S. 563). Der *tractatus* steht unter lauter katholischen Schriftstücken. Es steht also nach dem Obigen fest, dass die Kritik Tertullian's sich im Allgemeinen, d. h. mit Ausnahme des *Apologeticus*, nur auf sehr alte und auf sehr neue Handschriften stützt. Nun unterscheidet aber Oehler

1) Es kommt zu diesen noch eine Handschrift der Bücher *contra Marcionem* aus dem Ende des 15. Jahrh,, welche sich im Serai zu Constantinopel befindet und von Oehler übersehen ist (vgl. *Philologus* Bd. V. S. 759).

2) unter den Handschriften so, dass er eine *vulgaris familia* und folgerecht eine Klasse von Handschriften, die dieser nicht angehören, annimmt. Freilich was Oehler unter dieser *vulgaris familia* verstehe, wird nirgends gesagt, und der Leser, welcher sich aus sonstigen Andeutungen die Meinung Oehler's zu construiren versucht, wird von einem Widerspruch zum andern geführt, bis es das undankbare Geschäft aufgiebt. Wenn nämlich nach Oehler's ausdrücklicher und gewiss richtiger Bemerkung (Gesammtausgabe I. S. 123) der Codex *Puteaneus* oder *Parisinus* Nro. 1623 aus dem zehmten Jahrhundert sammt allen übrigen Handschriften des *Apologeticus*, mit Ausnahme des Codex *λ*, aus einer und derselben Quelle geflossen sind, der Codex *λ* aber einzig und allein einer sehr abweichenden Recension angehört, so bilden doch wohl alle jene Handschriften ausser *λ* die *vulgaris familia*, und die Fuldaer Handschrift, welche mit dieser ganzen Sippe nichts zu schaffen hat, gewinnt damit das ihr gewordene Ehrenprädikat eines *codex egregius* im buchstäblichen Sinne. Und doch erfahren wir (Gesammtausgabe I. S. X), dass der *Puteaneus* und der *Parisinus* Nro. 2616 aus dem 15ten Jahrhundert nicht etwa nur *melioris notae* seien, sondern dass sie der *vulgaris codicum familiae* nicht angehören. Das Gegentheil dagegen scheint Oehler in den „neuen Jahrbüchern" zu behaupten (XVIII. S. 261), wo freilich, wahrscheinlich in Folge eines Druckfehlers, die ausgesprochene Ansicht unklar ist; an einer andern Stelle (Gesammtausgabe I. S. XIX) aber heisst es ganz klar: *perperam ii fecerunt qui plane obtuso judicii acumine Fuldensibus his et vulgaris cujusque generis codicum scripturis commixtis pannos consarcinare quam integrum opus reficere maluerunt.* Danach wären der *Puteaneus* und *Paris.* Nro. 2616 zwar *melioris notae*, aber doch immer Handschriften der *vulgaris familia.* Ferner werden zwei Handschriften, die

Erlanger und die Wiener No. 294, geradezu wieder von der Sippe getrennt, nach welcher sie doch nach Bd. I. S. 123 gehören sollen; es heisst nämlich von ihnen (Bd. I. S. X u. XI): *hi codices neque ejus sunt familiae cujus sunt Parisini No.* 1623 *et* 2616, *neque illius, cujus sunt Gothanus, Erfurtanus, Ambrosianus, Oxoniensis, neque cum vulgaribus et deterioris notae libris congruunt* (also gehören die vorher genannten alle einmal wieder nicht zur *vulgaris familia*), *sed repraesentant novam Apologetici recensionem ab eruditioris alicujus magistri manu profectam. Scriptura passim cum Fuldensi concordat* u. s. w. Wer diese Widersprüche alle mit einander zu reimen vermag, *erit mihi magnus Apollo!*

3) Steht es nun so mit der Würdigung der Handschriften zum *Apologeticus*, der deren eine weit überwiegende Masse bietet, so stellt sich die Sachlage einfacher in Bezug auf die übrigen Bücher. Mit Ausnahme des Miscellancodex der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand aus dem neunten Jahrhundert, welcher allein das letzte Drittel des Buches *de Oratione* enthält, stehen hier dem alten *cod. Agobard.* nur sehr junge Handschriften zur Seite, welche Oehler jenem gegenüber als die *vulgaris familia* bezeichnet. Hier ist und war das Verhältniss der Handschriften leicht und von sich selbst erkennbar.

Nach allen obigen Bemerkungen steht, denke ich, so viel fest, dass die beiden Handschriften, die des Agobardus und die Fuldaer, in den betreffenden Büchern der *vulgaris familia* der Codices gegenüberstehen. Allein nirgends weicht der *cod. Agob.* von den gewöhnlichen Handschriften in einer so auffallenden Weise ab, als dieses bei dem Codex λ der Fall ist. Und aus dieser sich von selbst aufdringenden Thatsache ergiebt sich für den kritischen Bearbeiter der Werke Tertullian's die Nothwendigkeit, diese beiden Handschriften zum Behuf einer scharfen Feststellung des Tertul-

lianeischen Sprachgebrauches mit einander zu vergleichen. Obgleich nun eine directe Vergleichung derselben aus den oben angegebenen Gründen nicht stattfinden kann, so war doch eine mittelbare Vergleichung in doppelter Beziehung recht wohl möglich. Zwar ist kein einziges Werk Tertullian's in beiden Handschriften zugleich enthalten; aber zunächst hat ein günstiges Geschick es so gefügt, dass beide Handschriften Werke aus der vormontanistischen sowohl als auch aus der montanistischen Zeit Tertullian's enthalten. Denn dass der *Apologeticus (Cod. Fuld.)*, die Bücher *ad nationes*, *de testimonio animae*, *ad uxorem (Cod. Agob.)* der vormontanistischen Richtung angehören, das Buch *adversus Judaeos (Cod. Fuld.)* aber (mag nun dasselbe von Tertullian herrühren oder nicht) lange Stellen aus den montanistischen Büchern *adversus Marcionem* enthält, während auch die Bücher *de corona militis*, *de praescriptione haereticorum*, *de anima*, *de carne Christi (Cod. Agobard.)* montanistisch sind — das steht nach den neueren Untersuchungen Hesselberg's und Uhlhorn's fest. Damit ergäbe sich also für die Vergleichung der Schreibweise Tertullian's in beiden Perioden seiner schriftstellerischen Thätigkeit ein fester Anhalt: es liesse sich schon daraus ermessen, was tertullianeisch ist, was nicht. Es wird aber diese Vergleichung vielfach auch dadurch erleichtert, dass die Bücher *ad nationes (Cod. Agobard.)*, mögen sie nun, wie Uhlhorn will, vor, oder, wie Hesselberg, nach dem *Apologeticus (Cod. Fuld.)* entstanden sein, in vielen Fällen wörtlich, oder sonst doch wenigstens dem Inhalte nach übereinstimmen, so dass, wie ich später zu zeigen Gelegenheit haben werde, das eine Werk durch das andere mit Sicherheit emendirt und dadurch ein Rückschluss auf die Beschaffenheit und den Werth der beiden bis jetzt benutzten Haupthandschriften, welche diese Bücher enthalten, gemacht werden kann. Selbst die andern Handschriften können zur Bestim-

mung des Werthes jener beiden ältesten dienstbar gemacht werden. Wie zunächst der *Ambrosianus*, mit dem *Agobardinus* verglichen, so kann der *Puteanus*, mit dem *Fuldensis* verglichen, auf gar manche Spur zur richtigen Würdigung dieser Handschriften leiten, und selbst die Handschriften des 15. Jahrh. sind bei der geringen Zahl guter Codices nicht ohne allen Belang für die Erkenntniss von Schreibfehlern und Lücken (deren es, wie ich nachher an einem Beispiele und vielleicht später in weiterem Umfange zeigen werde, eine nicht geringe Zahl in dem überlieferten Texte giebt, ohne dass sich darüber auch nur eine Andeutung bei Oehler findet) der alten Handschriften. Ist auf diesem Wege ein möglichst klares Urtheil über den *Agobardinus* und den *Fuldensis* gewonnen, dann erst kann von einer wahrhaft gedeihlichen Reconstruirung des Textes der Werke Tertullian's die Rede sein; dann erst wird die sogenannte Africität der Tertullianeischen Sprache, von der Alle wie von einer ausgemachten Thatsache reden und die doch bis zur Stunde im Wesentlichen noch eine blosse Phrase ist, sich erforschen lassen und entweder auf das Nichts der Patavinität des Livius zurückgeführt oder in ihren unterscheidenden Merkmalen erkannt werden. Oehler selbst erkennt recht gut (Gesammtausgabe I. S. XIX, Neue Jahrbücher XVIII. S. 261), dass der Kritik Tertullian's dadurch nicht aufgeholfen werden kann, wenn man die dunkeln oder auffallenden Stellen durch ein mindestens verständliches Gemisch aus allen beliebigen Handschriften zu heilen oder zu erklären versucht. Allein indem er sich all' der unumgänglichen Voruntersuchungen überhob, welche zu einer möglichst diplomatisch beglaubigten Textesrestitution erforderlich waren, hat auch er die Kritik Tertullian's in den Windeln gelassen, in denen er sie fand.

Wenden wir uns endlich zu der Oehler'schen Kritik im Einzelnen. Zwar hat Oehler hie und da durch Combina-

tionen und Conjecturen einer kranken Stelle aufgeholfen; aber eben weil diese Heilung eine sporadische war und eine Radicalkur verschmäht wurde, ist die Mehrzahl seiner Aenderungen dennoch verunglückt und Stellen, deren gründliche Herstellung am Tage liegt, hinken und lahmen noch zur Stunde dahin. Um nur an ein paar Beispielen zu zeigen, wie es gegenwärtig mit der Kritik unsers Autors beschaffen ist, will ich ohne besondere Wahl einige kranke Stellen näher sondiren, wobei ich, um nicht zu ermüden, aus mehrern Büchern auswählen werde.

Höchst ergötzlich ist die Behandlung der Stelle *de resurr. carn. c.* 4, wo Tertullian die Einwürfe der Häretiker gegen die Auferstehung des Fleisches registrirt (Bd. II S. 472 u. 473 Oehl.). *Adeone autem eadem* (nämlich *caro*) *sperabitur*, lässt Tertullian die Gegner sagen, *quae intercidit? et claudus et luscus et caecus et leprosus et paralyticus revertentur, ut redisse non libeat ad pristinum? an integri, ut iterum talia pati timeant? Quid tum de consequentiis carnis? Rursusne omnia necessaria illi, et imprimis pabula atque potacula, et pulmonibus natandum et intestinis aestuandum est?* Dass der Mensch mit den Lungen schwimme, das hat doch sicherlich Tertullian nicht geglaubt! Auch begreifen wenigstens so viel seine Erklärer. Allein trotzdem drucken beide neueste Herausgeber dieser Schrift, Oehler sowohl als auch Bruno Lindner, gemüthlich de la Cerda's Anmerkung ab, mit der darin enthaltenen Erklärung völlig befriedigt. *Metaphora*, heisst es, *de branchiis vel de brachiis, id est pinnis, piscium desumpta, quorum similis est motus reciprocatui pulmonum.* Als wenn dadurch der Ausdruck nicht nur noch um so lächerlicher würde! Wenn Tertullian eine solche Metapher angewandt hätte, so könnte man ihm in der That das Tollste zutrauen, und der Mann, dessen scharfe Dialektik selbst seine Gegner bewundern, wäre zur kindischen Fa-

selei herabgesunken. Tertullian lässt doch die Gegner ganz einfach fragen, ob der auferstandene Körper mit seinen einzelnen Organen alle die gerade diesen Organen eigenthümlichen und instinctiven Functionen wieder verrichten, ob er wieder essen und trinken, ob er wieder verdauen und die darauf folgenden Processe mit dem Magen und den Eingeweiden vornehmen, ob er dem Geschlechtstriebe obliegen werde u. s. w. Welcher einigermassen verständige Mensch wird in solcher Verbindung nach dem Schwimmen fragen, für das doch keine besondern Organe des Körpers bestimmt sind, das doch keine instinctive Function des menschlichen Körpers ist? Und selbst wenn dieses möglich wäre, welcher denkende Mensch wird dann sagen, der Mensch schwimme mit den Flossen? Und endlich, welch toller Kauz müsste Tertullian gewesen sein, wenn er, weil die Flossen der Fische eine der Bewegung der Lungen ähnliche Bewegung hätten (worüber die Naturkundigen entscheiden mögen!), desshalb die Fischflosse eine Lunge nennen könnte? Oder sollen etwa mit dem menschlichen Körper auch die Flossen, die derselbe nicht besitzt, wiedergeboren werden? Die Emendation der Stelle ist sonnenklar: es ist ganz einfach zu lesen: *et pulmonibus halandum*, denn das Athmen ist die natürliche Function der menschlichen Lunge.

De Spectac. c. 9 (I. S. 35) hat Oehler dagegen durch eine Conjectur den Sinn der vermeintlich geheilten Stelle ganz entstellt. Es heisst dort: *Si vero Trochilus Argivus auctor est currus primi, Junoni opus suum dedicavit.* Nach Hildebrand's und Stephanus Baluzius' einstimmiger Angabe findet sich im *cod. Agobard.* die Lesart *primae;* so hat auch die *editio princeps* und die Ausgabe des Gelenius, während Pamelius *primo*, Rigaltius *patriae* bietet. Eine besonnene Erwägung des Zusammenhanges lehrt, dass *primae* das allein Richtige

ist. Vor der Conjectur *primi* hätte den neuesten Herausgeber schon das kurz vorhergehende *auctor* warnen müssen, neben dem die Lesart *primi* einen reinen Pleonasmus enthält, mehr aber noch der Zusammenhang. Die Erfindung des Wagens, sagt Tertullian, ist an sich ein *munus dei; sed cum ad ludos coactus est, transiit a dei munere ad daemoniorum officia,* d. h. zum Dienste der heidnischen Götter. So verfiel die durch Erichthonius gemachte, kurz vorher erwähnte Erfindung des Viergespanns den Dämonen, seitdem sie den Panathenäen diente (vgl. Mueller, Panathenaica p. 28. 80 ff.); so die des Trochilus, seitdem er sie zuerst bei den Heräen in Argos anwandte (vgl. Welcker zu Schwenck's Andeutungen S. 280). Später diente des Trochilus Erfindung auch bei andern Spielen, also auch andern Göttern, zuerst aber bei den Heräen, also der Juno. Folglich ist durchaus mit dem *cod. Agobard.* zu schreiben: *Si vero Trochilus Argivus auctor est currus, primae Junoni id opus suum dedicavit.* Oehler's Anmerkung enthält nicht einmal einen Grund zur Beglaubigung seiner Aenderung.

De Idolol. c. 5 (I. S. 72) sucht Tertullian zu beweisen, dass diejenigen Verfertiger von Götzenbildern, welche die Lehre Christi kennen, vom Gotteshause auszuschliessen seien. *Jam illa*, fährt er fort, *objici solita vox: „non habeo aliud quo vivam" districtius repercuti potest: Vivere ergo habes? quid tibi cum deo est, si tuis legibus?* Die Erklärung de la Cerda's zu dieser Stelle genügt mit Recht dem neuesten Herausgeber nicht; allein was dessen eigene Erklärung bedeuten solle, begreife ich nicht, denn sie übergeht leichtfüssig die von Cerda ganz richtig als allein schwierig erkannte Stelle. „Wenn du nach eigenem Gesetz und Willen, nicht nach Gottes Gesetz leben und dein Leben fristen willst, dann freilich kümmerst du dich um Gott nicht und leistest ihm keinen Gehorsam" soll nach Oehler's Mei-

nung der Sinn jener Worte sein. Wäre der Sinn wirklich dieser, dann wäre Tertullian kindisch geworden; denn dass der, welcher Gott nicht gehorchen will, ihm eben nicht gehorcht, das kann wahrhaftig keine *districtior repercussio* sein, wohl aber eine ganz kindische Bemerkung, die niemand einem Manne, wie Tertullian es ist, aufzubürden wagen sollte. Dagegen ist wahrlich Cerda's Erklärung noch eine goldene: er findet in dem zweiten *vivere* das Leben an sich, das Existiren, in dem ersten *(non habeo quo vivam)* die Sorge um den Lebensunterhalt. Allein Tertullian will den Künstler mit dessen eigenen Worten treffen, wie er selbst mit dem Ausdrucke *repercuti* andeutet. Die Interpreten haben auch hier, wie so oft, die bittere Ironie verkannt, deren Tertullian sich zu bedienen pflegt. Die Stelle ist durchaus gesund und nur eine orthographische Aenderung verhilft derselben zu ihrem vollen, herrlichen Sinn: *vivere ergo aves?* sagt Tertullian: „also nur leben willst du? und du glaubst mit Gott zu leben, wenn du nach deinem Sinne lebst?“ Diesem Sinne entsprechen durchaus die Stellen: c. 12 (S. 87 Oehl.), c. 24 (S. 107). Ich fürchte überhaupt, dass man den ehrwürdigen Presbyter mehr verdunkelt und ihn dunkler finden will, als er in der That es ist.

De Testim. animae c. 2 (S. 402) findet sich eine ebenso verunglückte Conjectur, und doch scheint dieselbe für Oehler eine so einleuchtende gewesen zu sein, dass derselbe kein Wort zu deren Begründung beibringt. Tertullian spricht von dem natürlichen und unbewussten Zeugnisse, welches selbst seine Gegner in ihren tagtäglichen Reden für die Existenz eines Gottes ablegen. Es sei dieses ein positives und ein negatives zugleich: denn die Formeln *quod deus dederit, si deus voluerit* bezeugten die Allmacht des Einen, die Sonderbenennungen *Saturnus, Jupiter, Mars, Minerva* dagegen bewiesen die Stellung derselben ausserhalb

des Einen und Allmächtigen, also deren Nichtgottheit. Er fährt fort, das Vorige klarer erläuternd (woraus zugleich erhellt, dass das von Oehler aus einigen Ausgaben, gegen das Zeugniss des *cod. Agobard.*, aufgenommene *nam*, welches in diesen Fällen meist von Tertullian im Einklange mit der Sprache seiner Zeit weggelassen wird, getilgt werden muss): ***Solum deum confirmas quem tantum deum nominas, ut et cum illos interdum deos appellas de alieno et quasi pro mutuo usa*** (nämlich ***anima***) ***videaris.*** Oehler stellt die hervorgehobenen Worte um: ***ut cum et illos***, trotzdem dass jene Lesart die Lesart aller Handschriften und Ausgaben ist und ohne dass der entfernteste Grund zu einer solchen Aenderung vorläge. Im Gegentheil, eine ruhige, besonnene Betrachtung des Zusammenhanges weist die völlige Nichtigkeit der Oehler'schen Conjectur nach. Der Name ***deus*** im Allgemeinen, ohne dass dadurch ein besonderer Gott bezeichnet wurde, war doch sicherlich den Heiden nicht so geläufig, als die durch den ganzen Cultus und das Leben landläufig gewordenen Namen der einzelnen Götter; nun war es aber gerade bei der Anrufung der einzelnen Götter in ihren Specialfunctionen nach den Indigitamenten Sitte, dieselben mit dem Beisatze ***Deus***, ***Dea*** oder meist ***Divus***, ***Diva*** zu bezeichnen, und darauf scheint sich das ***interdum*** Tertullian's zu beziehen. Tertullian sagt also: wenn ihr eure Götter mit ihren besonderen Namen ***Saturnus, Jupiter*** u. s. w. benennt, beweist ihr deren Ungöttlichkeit, und selbst wenn ihr manchmal die Bezeichnungen ***Deus*** oder ***Divus*** hinzufügt, borgt ihr dieselben von dem alleinigen Gotte. Nach Oehler's Aenderung dagegen würde es heissen: wenn ihr auch jene, d. h. Gott nicht allein, mit den Namen ***Deus*** benennt u. s. w., was die Voraussetzung einschliessen würde, dass die Heiden in der Regel mit dem Namen ***deus*** den alleinigen Gott bezeichneten.

De Pudicitia c. 18 (I. S. 834) redet Tertullian gegen die Ansicht Derer, welche meinen, die Ehebrecher und Unzüchtigen seien zwar aus der Gemeinschaft der Gläubigen auszuschliessen, aber in dieselbe wieder aufzunehmen, sobald sie als Reuige Busse gethan; so verlange es die Geduld und Langmuth Gottes. Als Grund seiner entschieden abweichenden Ansicht führt er an: *dicimus itaque, clementiae divinae si ita esse competisset demonstrationem sui etiam post fidem lapsis* (d. h. nach der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft), *ita apostolus diceret: nolite communicare operibus tenebrarum, nisi poenitentiam egerint.* Der Apostel hat aber gesagt (Ephes. 5, 11): *nolite communicare operibus infructuosis tenebrarum, immo et revincite ea.* Oehler sieht klar, dass die bezeichneten Worte sinnlos und verderbt sind; er verbessert: *si cavisse competisset*, mit dem Zusatze: *sic omnino restitui debebat.* Dem Sinne nach ist diese Aenderung gewiss leidlich; allein, diplomatisch den Spuren der überlieferten Lesart folgend, werden wir zu schreiben haben: *si iterasse competisset.* Auch tritt diese Lesart klar und bestimmt in den Zusammenhang ein. Tertullian sagt nämlich, dem Unkeuschen, falls er vor seiner Kenntniss des Evangeliums und vor der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft ein solcher gewesen, vergebe Gott seine Schuld *semel* (d. h. einmal und nicht wieder) *per Christi gratiam*, aber die göttliche Gnade könne sich nicht zweimal an demselben Sünder erweisen (*iterasse demonstrationem sui*).

Apolog. c. 1 (Gesammtausgabe I. S. 113) findet sich eine bisher unerklärt gebliebene Stelle, und Oehler räumt ein: *de horum verborum interpretatione non satis constat.* Mit Recht bewahrt derselbe die Lesart der besten Handschriften: *domesticis judiciis*; aber die Erklärung, welche er diesen Worten beifügt, ist nicht um ein Haar besser als die früheren Erklärungsversuche. Auch hier hat

man das ganz Naheliegende übersehen und zu abenteuerlichen Ideen sich geflüchtet. Die *domestica judicia* nämlich können dem ganzen Zusammenhange nach nur auf die *praesides* selbst sich beziehen; es sind *judicia domi exercenda.* Wie sich aus dem Beisatze *quod proxime accidit* ergiebt, waren die *praesides* kurz zuvor bereits von den Christen mit der Bitte angegangen, deren Lehre und Leben zu prüfen, hatten dieses aber unter dem leeren Vorwande abgelehnt, sie haben mit den Geschäften ihrer eigenen Competenz oder mit den Geschäften daheim bereits übergenug zu thun *(nimis operata).* Schon das ironische *nimis* hätte auf diese Erklärung führen sollen. *Domestica judicia* sind diejenigen richterlichen Geschäfte, welche römische Bürger betreffen; denn die Christen sind nach Tertullian's eigener Aeusserung *extranei*, nicht *domestici.* Die Ironie wird auch im Folgenden fortgesponnen. Die beiden Hindernisse einer sorgfältigen Untersuchung des christlichen Lebens, welche S. 115 mit den Worten *non licet rectius suspicari, non libet propius experiri* angegeben werden, treten schon hier hervor: „sie dürfen nicht und sie wollen nicht".

Apolog. c. 1 (Gesammtausg. I. S. 116): *dinumerant in semetipsos mentis malae impetus vel fato vel astris imputant* ist sicherlich falsch, und alle bisherigen Conjecturen zu dieser Stelle sind entschieden verunglückt. Eine Vergleichung mit *ad Nation. I. c.* 1 (Gesammtausg. I. S. 306): *exprobrant etenim quod erant in semetipsos, malae mentis ab innocentia transitum vel fato imputant* lehrt, dass in der Stelle des *Apolog.* eine Lücke im Text und in Folge derselben falsch interpungirt worden ist, und dass andrerseits auch in der Stelle *ad Nation.* sich eine Lücke befindet. Beide Stellen stimmen, mit Ausnahme dieser Lücken, fast wörtlich überein. Schon das einzelne sinnlose *vel* in der letzteren Stelle weist auf eine Lücke hin, indem das zweite ebenfalls mit *vel* anzuknüpfende Glied fehlt, so dass hier

ergänzt werden muss: *exprobrant etenim quod erant in semetipsos, malae mentis ab innocentia transitum vel fato [vel astris] imputant.* Ebenso ist in der Stelle des *Apologeticus* zu ergänzen: *dinumerant [quod erant] in semetipsos, mentis malae impetus vel fato vel astris imputant*, wobei der Grund der handschriftlichen Auslassung der ergänzten Worte in den gleichlautenden Endungen *dinumerant quod erant* liegt. Die auf die citirten Sätze folgenden, ebenfalls fast gleichlautenden Worte: *adeo nolunt suum esse, quia malum negare non possunt* oder *nolunt enim suum esse, quod malum agnoscunt* (λ) bestätigen durchaus die von mir eingefügten Ergänzungen; denn sie sagen aus, dass die Verurtheilten zwar die ihnen zur Last gelegten Thatsachen zugeben, aber die Zurechnungsfähigkeit von sich ablehnen und die Schuld der begangenen Thaten auf äussere Mächte schieben. Danach ergiebt sich der Sinn: sie zählen zwar gegen sich, was sie waren, auf, aber sie bejammern, unter unglücklichen Sternen, deren Einflüssen sie nicht entrinnen konnten, gestanden zu haben. Das auf den ersten Blick auffallende *quod erant* gewinnt sein volles Licht durch *Apolog. c.* 2 (S. 117): *confesso eo nomen homicidae vel sacrilegi vel incesti vel publici hostis*, womit zu vergl. *Apolog. c.* 2 (S. 119), *ad Nation. I. c.* 2 (S. 307 u. 308).

Apolog. c. 2 (Gesammtausg. I. S. 119 u. 120). Tertullian weist die Ungerechtigkeit und Sinnlosigkeit des Verfahrens der römischen Obrigkeiten gegen die Christen nach. Man beschuldige sie der schwersten Verbrechen und verfahre dennoch ganz anders, ja entgegengesetzt, wie bei den andern Verbrechern, mit ihnen. Während man jene nicht nur zum Geständniss der That, sondern auch der Nebenumstände durch die Folter zwinge, suche man die Christen in der Untersuchung durch alle Mittel zum Läugnen und Verläugnen zu bewegen. *Sed, opinor*, fährt er mit der aus-

geprägtesten Ironie fort, *non vultis nos* (der *cod. Goth.* hat *vos*) *perire, quos pessimos creditis*, d. h. es scheint fast, ihr wollt uns nicht hinrichten; ihr haltet uns für gar zu schlecht. *Sic enim soletis dicere homicidae:* „*nega*", *laniari debere sacrilegum, si confiteri perseveraverit*, natürlich ebenfalls ironisch; denn so handelte man ja gegen die Christen, welche man *homicidii*, des Kindermordes, und *sacrilegii*, der Feindseligkeit gegen den römischen Staatskultus, beschuldigte; gegen den heidnischen *homicida* und *sacrilegus* handelte man in gerade umgekehrter Weise. Nun bricht die Ironie ab und Tertullian zieht sein Resultat: *Si non ita* (d. h. nicht so, wie im vorigen Satze ironisch behauptet war) *agitis circa nocentes, ergo nos innocentissimos judicatis.* So liest der Cod. λ durchaus richtig; die übrigen Handschriften dagegen bieten: *si non ita agitis circa nos nocentes*, wodurch aller gesunde Sinn der Stelle ertödtet wird. Oehler's Erklärung derselben begreife ich nicht.

Ebenso ist *Apolog. c.* 3 (Gesammtausg. I. S. 126) mit der Fuldaer Handschrift zu schreiben: *nec tamen quemquam offendit professio nominis cum institutione transmissi ab institutore.* Was die Lesart der übrigen Handschriften *transmissa* bedeuten soll, mag Oehler erklären: es kann doch nur das *nomen*, nicht aber die *professio nominis* überliefert werden. Da ich eben mit dem Cod. λ beschäftigt bin, mögen aus der nächsten Umgebung dieser Stelle noch einige Partien kurz besprochen werden, um die Vortrefflichkeit jener Handschrift klarer zu erweisen. Dass gleich im folgenden Satze mit λ *si qui probet*, d. h. „wenn Einer erweisen könnte", zu lesen sei, hätte schon das Futurum *probabit* im Hauptsatze beweisen können; statt der von Oehler adoptirten Lesart der andern Handschriftenklasse *probavit* müsste mindestens *probaverit* gelesen werden. Ebenso hat Cod. λ am Ende des Capitels mit mehreren andern Handschriften die allein richtige Lesart bewahrt:

quia nominatur, non quia revincitur, d. h. „weil man nur den Namen nennt, nicht weil man eine Schuld nachweist" oder „weil es sich nur um den Namen, nicht um die Schuld handelt". Die von Oehler vorgezogenen Lesarten *nominantur* und *revincuntur* werden durch den Gedankenzusammenhang zurückgewiesen: es handelt sich nämlich nicht darum, dass die Christen eben Christen heissen, sondern dass ihren Richtern, den heidnischen Römern, der Name allein genügt, um sie zu verdammen.

Apolog. c. 4 (im Anfange) ist durchaus mit Cod. λ zu lesen: *in Christo non esse, quae in se non nesciunt esse.* Oehler lässt mit der andern Handschriftenklasse das hervorgehobene *non* weg. Abgesehen von dem dadurch ganz erlahmenden Gegensatze, wie will Oehler nach dieser Lesart die bald nachfolgenden Worte *sed etiam* (denn so ist abermals mit λ gegen alle andern Handschriften, welche *sed jam* bieten, zu schreiben; dass nämlich Gegensätze einander verklagen, ist leicht erklärlich, nicht aber, dass Gleiche einander anschuldigen), *ut volunt, compares suos* erklären? Nur wenn die heidnischen Römer wissen, dass sie selbst diejenigen Gebrechen besitzen, welche sie den Christen zur Last legen, kann Tertullian sagen, dass die Christen nach der Römer Meinung (*ut volunt;* denn nach Tertullian's Ueberzeugung ist ja ein diametraler Gegensatz zwischen beiden) *compares* derselben seien. Der dialektische Apologet lässt hier die eigene Ansicht schweigen und schlägt die Gegner mit der ihrigen. Steht endlich nicht die von Oehler ebenfalls aufgenommene Lesart des nächsten Satzes *quae illos palam admittentes invenimus* im schneidendsten Widerspruche mit der Lesart derselben Handschriften: *quae in se nesciunt esse?* Wenn man die Römer diese Verbrechen offenkundig begehen sah, so könnte in Beziehung auf diese höchstens gesagt werden: *quae sibi ignoscunt, nobis crimini dant,* wenn nicht Tertullian in den

beiden vorhergehenden Kapiteln bereits klar gesagt hätte, dass heidnische Römer wegen derselben Verbrechen vor Gericht standen, deren man die Christen beschuldigte; aber wie nach allen diesen klaren Voraussetzungen, nämlich der Thatsache, dass die Römer solche Verbrechen offenkundig begingen und desshalb angeklagt und bestraft wurden, noch gesagt werden könne, sie wüssten von solchen Verbrechen auf ihrer Seite nichts, das begreife, wer es kann. Freilich zeigt sich an der letztangegebenen Stelle recht klar das Schwanken und die Unklarheit der Oehler'schen Kritik. Die Lesart *quae palam adinveniuntur*, welche der Cod. λ im Gegensatze zu sämmtlichen übrigen Handschriften bietet, wird nicht aufgenommen, also doch wohl irrig befunden, trotzdem aber zu deren Erklärung nicht nur eine Note gegeben, sondern in den Anmerkungen zu *de Idolol. c.* 16 (S. 96) dieselbe Lesart als tertullianisch (*certe ex auctoritate*, heisst es, *libri Fuldensis*, obwohl an der entscheidenden Stelle diese Autorität für nichtig erklärt wird) zum Beleg angezogen. So eigenthümlich diese Lesart auch auf den ersten Blick scheinen mag, sie ist dennoch die einzig richtige; es kommt nur darauf an, dass man richtig interpungire. Die Stelle ist, nach Anleitung des Cod. λ, so zu lesen: *Respondebimus ad singula, quae in occulto admittere dicimur, quae palam; adinveniuntur, in quibus scelesti, in quibus vani, in quibus damnandi, in quibus inridendi deputamur.* Diese Disposition nach drei Theilen befolgt Tertullian durch sein ganzes Werk genau: von c. 7 an (denn er will ja erst *de legibus* reden; vgl. S. 127) behandelt er die geheimen Gräuel, *infanticidia, incestus* u. s. w., von c. 10 an die offenkundigen sogenannten Verbrechen, welche man den Christen schuld gab, das Nichtanbeten der heidnischen Götter, das Nichtbesuchen der Theater u. s. w.; hinzugefügt werden die Puncte, wegen deren die Christen *scelesti, vani, damnandi, inridendi* genannt

werden, das Ausschliessen von Handel und Verkehr, der Hochmuth im Leben, die Halsstarrigkeit u. s. w.

Apolog. c. 4 (Gesammtausg. I. S. 127). Die von Oehler aufgenommene Lesart der in grosser Zahl vertretenen Handschriftenklasse *concurram* ist durchaus unpassend. Tertullian will ja überall nur defensiv verfahren, er will nur den Angriffen der Gegner Stand halten und keinem ausweichen, er will mit einem Worte *consistere*, nicht *concurrere*. Demnach ist auch hier der *cod. Fuld.* mit seinem *consistam* ganz allein im Recht. Ebenso in der nächsten Zeile. Auch dort ist die Lesart des Cod. λ *jure* die einzig mögliche. Dass die Lesart der übrigen Handschriften *dure* eine Interpolation ist, beweisen die nächsten Worte *et hoc sine ullo retractatu humaniore praescribitis*, welche, wie das *et* schon beweist, doch einen neuen Begriff zur Sache hinzubringen müssen, so dass *dure* neben ihnen rein tautologisch sein würde.

Doch ich breche hier ab. Mit Absicht bin ich länger bei dem *Apologeticus*, und zwar bei wenigen Zeilen desselben verweilt, weil bei diesem eine doppelte Bearbeitung Oehler's vorliegt, also die δεύτεραι φροντίδες hier noch eher als bei den andern Schriften Tertullian's etwas Vortreffliches zu Tage hätten fördern können, und weil für dieses Buch die überwiegende Zahl Handschriften vorliegt. Gestatten mir die Leser dieser Blätter nur noch ein kurzes Verweilen bei den Büchern *ad Nationes*, die ebenfalls zwei Bearbeitungen von Seiten Oehler's erfahren haben. Dass derselbe sich hier bemüht hat, die oft sehr bedeutenden Lücken der Handschrift auszufüllen, mag ich weder loben noch tadeln: unsere Kenntniss des Tertullianeischen Sprachgebrauches ist jedenfalls noch zu schülerhaft für ein solches kühnes Beginnen. Ich will mich auf die Besprechung zweier Stellen beschränken, und zwar aus jedem der beiden Bücher eine herausheben.

Ad Nationes I. c. 17 (Gesammtausg. I. S. 342). Tertullian bespricht den Vorwurf, die Christen seien Volksfeinde und Aufrührer gegen die kaiserliche Majestät. Mit bitterer Ironie giebt er diesen Vorwurf zunächst den Römern selbst zurück. In Syrien und Gallien, sagt er, sehe man noch die Spuren des blutigen Aufstandes gegen die Kaiser. *Sed omitto*, fährt er fort, *vesaniae crimina*, *quia nec ista Romanum nomen admittunt. Vanitatis sacrilegia conveniam et ipsius vernaculae gentis inreverentiam recognoscam,* und zählt dann alle jene Majestätsverbrechen auf, welche von Römern in der Stadt Rom selbst begangen würden. Was heisst hier *vanitatis sacrilegia?* Oehler, der so viel Unnützes erklärt und der Anmerkungen viele hat, welche nichts mit der Sache zu thun haben (z. B. *Apolog. c.* 3 S. 127 not. b, wo die Construction von *erubescere* erörtert wird, obwohl der Accusativ *optimos* von *accusantes* abhängt), Oehler schweigt und scheint demnach diese Worte verstanden zu haben. Und doch enthalten dieselben den baarsten Unsinn. Die Emendation des verdorbenen Wortes *vanitatis* ergiebt sich aus dem Zusammenhange und der Vergleichung mit *Apolog. c.* 35 (I. S. 243): *ipsos Quirites, ipsam vernaculam septem collium plebem convenio* augenfällig. Tertullian will also nicht von den Provinzen reden, sondern von der Stadt Rom selbst; es ist zu schreiben: *Urbanitatis sacrilegia conveniam.* Derselbe Gegenstand wird auch behandelt *ad Scapulam c.* 2 (I. S. 541).

Ad Nationes II. c. 9 (I. S. 371) sucht Tertullian, auf der Ansicht des Euhemerus fussend, dass die Götter der Griechen und Römer ursprünglich Verstorbene seien, welche von der dankbaren Nachwelt wegen ihrer Verdienste göttlich verehrt wurden, zu beweisen, dass selbst diese Verdienste nicht einmal ohne Zweideutigkeit seien. Er beginnt mit Aeneas: *patrem diligentem Aenean crediderunt*,

militem nunquam gloriosum, *lapide debilitatum.* Wo liegt hier eine Andeutung von göttlicher Verehrung des Aeneas? Ferner, dass derselbe ein schlechter Held, dass er von einem Steinwurfe gelähmt, dass er, wie im Folgenden erzählt wird, sein Vaterland verrathen, seine Mitbürger im Stich gelassen, das soll und kann doch nicht beweisen, dass er kein *pater diligens* gewesen! Im Gegentheil, dass er den Sohn rettete und Alles für ihn aufwandte, das spricht dafür und Tertullian läugnet nirgends, dass er ein *pater diligens*, wohl aber, dass er ein grosser, der Vergötterung würdiger Mann gewesen. Man lese *patrem Indigentem* und Alles ist klar. Die Form *Indigentem* statt der gewöhnlichen *Indigetem* ist hinreichend bestätigt; man vergleiche nur Preller's Römische Mythologie S. 81.

So bin ich denn am Schlusse und darf nach dem Obigen wohl die Behauptung wiederholen, von welcher ich ausging: die Kritik der Werke Tertullian's liegt noch immer in den Windeln.
